

# Kierkegaard

Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios

APRENDER A PENSAR

# Kierkegaard

## Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 23, 35, 53, 89, 117; Age Fotostock: 46-47, 103; The Picture Desk: 75; Scala: 68-69; archivo RBA: 133; Getty Images: 138-139



ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8403-7
Depósito legal: B-29072-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

# Sumario

# Introducción

Kierkegaard fue un pensador apasionado. Vivió, pensó y escribió con pasión. Y lo hizo porque creía que la pasión de la interioridad era la única manera que tenía el ser humano de salir del pozo sin fondo de la indiferencia. Había caído allí empujado por tres fuerzas: la filosofía, la religión y la trivialidad de la época. La filosofía racionalista, en su afán por explicar la realidad, no contaba con el individuo real existente, por lo que lo convirtió en una abstracción, en algo prescindible. La religión que Kierkegaard tildó de «oficial» se presentaba como una instancia expendedora de tranquilidad y justificación, y había convertido la fe en un mero conjunto de rituales desapasionados. Y la época misma, primera mitad del siglo XIX, solo invitaba a salvar las apariencias, a obrar como se espera, a pensar con corrección, a vivir como todo el mundo y a no salirse del redil que la sociedad había cercado para enclaustrar al individuo. Urgía, por tanto, rescatar al sujeto del tranquilo mar de la indiferencia. Ese era el propósito de Kierkegaard. Para conseguirlo tuvo que despertar las conciencias adormecidas y rescatar esa

pasión de la interioridad que nos hace humanos y que él llamaba «subjetividad».

Por eso, la obra de Kierkegaard nos apela directamente, porque nos llama desde lo más profundo de nosotros mismos a ser nosotros mismos, a no dejarnos invadir por esa enfermedad del espíritu que es la falta de espíritu, el conformismo, la indiferencia. Su obra nos tutea, porque busca que el tú no se diluya en la masa; nos susurra en lo más íntimo, porque solo desde la intimidad podemos ejercer la libertad robada; nos hace salirnos del guion, porque dentro ya está todo dicho.

Como no podía ser de otra manera, el pensamiento de Kierkegaard no se puede desligar de su propia existencia y su obra no se puede abstraer de su vida. Rechazaba para sí el calificativo de «filósofo» y prefería ser un pensador libre «como un pájaro en la rama». No perteneció a ninguna escuela, no creó ningún sistema filosófico, sino que fue un particular que defendió al individuo singular contra todas las instancias que lo anulaban. Sus armas fueron la ironía, la pasión, la subjetividad y una pluma genial, con las cuales se atrevió a desafiar al orden establecido por los grandes filósofos y teólogos de su tiempo. Con estos antecedentes, la lectura de sus obras resulta sorprendente y apasionante.

Así pues, Kierkegaard es un filósofo *sui generis*. Él mismo refirió que se le había ocurrido dedicarse a la filosofía un día de 1842 en que se dio cuenta de que todo el mundo se preocupa por hacer que las cosas sean más fáciles, y él quiso hacer justamente lo contrario: crear la dificultad, no permitir el acomodo, mantener despiertos los espíritus, aguijonear las conciencias, despabilar las mentes, angustiar los corazones, desmontar el «orden establecido», dinamitar seguridades. Esta tarea se la impuso a sí mismo como si de un mandato divino se tratase y tuvo que llevarla a cabo en solitario y de una única manera: mediante su actividad de escritor.

Para tal fin, desdobló su personalidad creando un pelotón de seudónimos que firmaron buena parte de sus obras. Esa rareza otorga a su producción una singularidad conscientemente buscada. No es que quisiera esconderse en sus autores, pues todos sus lectores sabían que él era el escritor, sino que aquellos le sirvieron para conformar una estrategia literaria mediante la cual llevar a cabo una invitación a la interioridad. Así como Sócrates —uno de los referentes para Kierkegaard—, no escribió nada, del mismo modo él no firmó sus obras para que el lector no escuchase tanto al autor, sino que se escuchara a sí mismo. Pero, a la par que iba editando sus obras seudónimas, firmó con su propio nombre un sinnúmero de *Discursos edificantes* y un *Diario* íntimo que nos descubre la interioridad apasionada de un hombre que quiso remover las conciencias de sus contemporáneos.

No se puede comprender a Kierkegaard sin tener en cuenta que estamos ante un «pensador religioso», como él mismo se definió: Si hubiera que resumir su mensaje en una sola frase, lo podríamos hacer con sus propias palabras: «llegar a ser cristiano en la cristiandad», es decir, ser auténticamente cristiano en una sociedad que se autoproclamaba cristiana pero que no lo era.

Kierkegaard fue un pensador asistemático, es decir, que no expuso una doctrina de una manera ordenada, sino que fue introduciendo su pensamiento conforme iban surgiendo los temas. No obstante, hay tres objetivos que siempre tuvo en mente al escribir y que son como su hoja de ruta: en primer lugar, como ya hemos dicho, rescatar al individuo, removerle en su interior para que no se deje llevar por la corriente; el segundo, mostrar los límites que presenta la filosofía racionalista moderna a la hora de explicar las verdades más profundas de la existencia humana; y el tercero, introducir el cristianismo en un mundo que ha olvidado lo que realmente es ser cristiano.

Estos tres objetivos se articulan en su conocida doctrina de los «estadios en el camino de la vida», según la cual la existencia humana pasa —como pasó el propio Kierkegaard y su obra— por tres etapas o estadios:

*El estadio estético*. El esteta vive en la inmediatez, es hedonista, busca el instante placentero y huye del compromiso. Pero la imposibilidad de encontrar la eternidad que ansía en el instante placentero le hace caer en la desesperación. La única forma de huir del tedio, la inquietud y la inestabilidad propios de esta esfera es optar por una vida ética auténtica.

*El estadio ético*. El hombre ético está instalado en la universalidad de la ley, lo cual le otorga cierta seguridad. La clave no está en escoger entre querer el bien en vez del mal, sino en elegir el querer, en decidirse a elegir. Pero cuando la ética tiene que afrontar el problema del pecado, de la falta, surge en el alma del hombre «un temblor de tierra» que le lleva al arrepentimiento, lo que le «obliga» a optar por una esfera superior. Ante este sentimiento de culpabilidad, el individuo se queda «solo ante Dios», porque la universalidad de la moral ya no puede ayudarle.

*El estadio religioso*. El hombre religioso, el Singular, como lo llamó Kierkegaard, ha hecho una elección absoluta por el Absoluto y se ha convertido en una excepción ética. El oriente de su vida es Dios y su única arma la fe. Ha escogido el absurdo, la paradoja, ha renegado de la razón. Por eso se encuentra solo, «solo ante Dios». Sin embargo, Kierkegaard pretendió mostrar que esto no supone eliminar la ética, sino, más bien, elevarla a un plano trascendente.

Esta doctrina de los tres estadios está presente durante toda la exposición del pensamiento de Kierkegaard, pues es a la vez punto de arranque y base de su filosofía. Puesto que el pensamiento del filósofo danés no puede desligarse de su vida, cabe iniciar el acceso a su filosofía a partir de los hitos

biográficos más relevantes, que funcionaron como nutrientes vitales de su pensamiento. La de Kierkegaard puede ser tildada de «filosofía vital», no solo porque se nutre de una vida entregada a sus ideas, sino porque las cuestiones que plantea son tan vitales que invitan a ser vividas. Él mismo, su propia existencia, fue expresión de la categoría más decisiva de su filosofía, como es la de individuo singular.

Sin olvidar esa biografía incardinada en su filosofía, se abordará otro de los momentos clave del pensamiento kierkegaardiano: la oposición del individuo al sistema. Kierkegaard advirtió que a la filosofía, especialmente al racionalismo de su tiempo, le resulta más fácil manejar ideas abstractas que existencias concretas y que siempre está expuesta a la tentación de convertirse en sistema, es decir, de imaginar la realidad como un juego de puras esencias, donde no cabe la espontaneidad, la subjetividad, la existencia. Todo sistema es, por tanto, un reduccionismo y pretende hacerse con el monopolio de lo real. Solo el individuo, esa categoría netamente kierkegaardiana, puede contrarrestar un exceso de racionalismo.

El tercer paso de esta exposición profundizará en las etapas en el camino de la vida, haciendo hincapié en el abandono de la fase estética, en esa dialéctica entre «o lo uno o lo otro». Pero la opción ética no es suficiente para una existencia cristiana auténtica, por lo que el individuo debe devenir «héroe de la fe» y quedarse «solo ante Dios».

A continuación se analizarán dos conceptos legados por Kierkegaard a la historia de la filosofía y también a la psicología. Se trata de «la angustia» y «la desesperación», dos sentimientos que ponen de manifiesto la fragilidad del ser humano a la vez que anuncian su grandeza, pues solo puede angustiarse y solo puede caer en la desesperación un ser libre.

En quinto lugar, esa libertad que se articula con la soledad, el aislamiento y la incomprensión por parte del mundo,

conduce a un concepto capital: el de «verdad subjetiva». No se trata de mero subjetivismo, sino de encontrar una verdad que sea existencial, es decir, vivible, con la que el existente se pueda relacionar personalmente. En este momento clamarán por su protagonismo otras categorías netamente kierkegaardianas, como son la paradoja, el humor y el absurdo.

Por último se asistirá a la encarnizada lucha que mantuvo Kierkegaard contra lo que él llamaba el «orden establecido». Ese combate le dejó literalmente sin aliento. Despojado ya de los seudónimos arremetió a cara descubierta contra la Iglesia danesa, que a su entender había desnaturalizado y mundanizado el cristianismo.

Quizá por estar escrita en danés, la obra de Kierkegaard pasó desapercibida tras su muerte. Hubo que esperar más de cincuenta años para que sus textos comenzaran a ser leídos con interés y aparecieran las primeras traducciones, pero en nuestros días el interés por Kierkegaard va *in crescendo*. Nadie permanece indiferente tras haberle leído. A cada cual le influye de una manera diferente, según sus inquietudes intelectuales y existenciales, pero nadie sigue siendo el mismo después de conocer sus escritos. Porque, como ya se dijo, Kierkegaard fue un pensador apasionado.

## OBRA

- **Obra seudónima.** Sirviéndose de autores ficticios, Kierkegaard expresó distintas concepciones de la vida. Se puede dividir en tres grupos:

    - **Escritos estéticos (1842-1843):** se incluyen aquí aquellas obras que describen el estado de apego a lo mundano propio del hombre que vive esclavizado por sus pasiones. *O lo uno o lo otro* (varios seudónimos), que incluye algunas partes conocidas por sí mismas como *Diario de un seductor* (Johannes el Seductor), *La repetición* (Constantin Constantius) y *Temor y temblor* (Johannes de Silentio).

    - **Intermedio filosófico (1844-1845):** se trata de obras que se caracterizan por su carácter especulativo: *El concepto de la angustia* (Vigilius Haufniensis); *Migajas filosóficas* y *Postscriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas* (ambas de Johannes Climacus); *Etapas en el camino de la vida* (Hilarius Bgbinder y Frater Taciturnus).

    - **Fase religiosa (1847-1850):** Kierkegaard pone en escena a Anti-Climacus, quien se enfrenta al pensador especulativo que es Johannes Climacus. Tres obras componen esta fase: *Las obras del amor*, *La enfermedad mortal* y *Ejercitación del cristianismo*.

- **Obra firmada.** Corresponde a la declaración expresa de la concepción de la vida defendida por Kierkegaard, quien firmó diversos *Discursos edificantes* y dejó escritos miles de *Papirer*, entre los que se encuentra su *Diario*. A todo esto hay que añadir algunas obras menores, pero muy significativas: *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, *La época presente*, *Sobre mi labor como escritor* y *El Instante*.

## CRONOLOGÍA COMPARADA

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

**V 1813**
El 5 de mayo nace Søren Aabye Kierkegaard, en la casa familiar de Nytorv, en Copenhague.

**V 1830**
Comienza sus estudios de Teología en la Universidad de Copenhague.

**V 1838**
Muere su padre, Michael Pedersen, con quien el futuro filósofo había tenido una tormentosa relación personal.

**V 1840**
Se compromete con Regina Olsen, hija de una familia burguesa de Copenhague.

**V 1841**
Defiende su tesis doctoral *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* y adquiere el grado de *magister artium*. Tras una profunda crisis espiritual, rompe su compromiso con Regina Olsen.

**V 1841-1842**
Entre octubre y marzo acude en Berlín a un curso de Schelling sobre la Filosofía de la Revelación.

**V 1843**
Publica *O lo uno o lo otro*, *La repetición* y *Temor y temblor*.

**V 1844**
Publica *Migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*.

**V 1845**
Publica *Etapas en el camino de la vida*.

**V 1846**
Es ridiculizado por el rotativo *El corsario*. Publica el *Postscriptum*.

**V 1849**
Publica *La enfermedad mortal*.

**V 1855**
Publica nueve entregas de la revista *El Instante* (entre el 24 de mayo y el 30 de septiembre), en las que se enfrenta a la Iglesia reformada danesa. Fallece el 11 de noviembre.

1810 — 1820 — 1830 — 1840 — 1850 — 1860

**H 1824**
Batalla de Ayacucho: fin del Imperio español en la América continental.

**A 1830**
Muere Hegel. Eugène Delacroix pinta *La libertad guiando al pueblo*.

**H 1837**
Victoria I asciende al trono de Inglaterra.

**H 1839**
Cristian VIII se convierte en rey de Dinamarca.

**H 1848**
Alzamientos revolucionarios en toda Europa. Marx y Engels publican el *Manifiesto comunista*.

**H 1851**
Golpe de estado de Luis Napoleón Bonaparte en Francia.

**H 1853**
Estalla la guerra de Crimea entre el Imperio ruso y el Imperio otomano.

**A 1854**
Muere el obispo de Copenhague, Jacob Peter Mynster, quien se enfrentó a Kierkegaard en discusiones públicas acerca del sentido del cristianismo.

Capítulo 1

# UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA

El gran objetivo de Kierkegaard fue rescatar al individuo real existente del exceso de racionalismo que imperaba en su época. Él mismo encarnó ese individuo que luchaba por afirmar su individualidad, aun a costa de sufrir incomprensión y de sumirse en la melancolía, porque de nada sirve una filosofía que no puede ser vivida.

Søren Aabye Kierkegaard nació el 5 de mayo de 1813 en Copenhague. Fue el pequeño de los siete hijos de Michael Pedersen y Ane Sørensdatter.

El futuro filósofo vino al mundo en plena crisis económica: a principios de aquel año el Banco Estatal de Dinamarca se había declarado en bancarrota. Michael Pedersen, que tenía buen olfato para las finanzas, había comprado bonos convertibles en oro, por lo que la familia Kierkegaard no pasó estrecheces: el padre pudo dejar de trabajar y ocuparse de sus inquietudes intelectuales y religiosas.

Kierkegaard tenía un carácter débil y enfermizo, sumado a una deformidad física causada por una caída en el patio del colegio, que le dejó una ligera cojera y una espalda algo desviada. Quizá por eso, y por la influencia del padre, quien se hacía acompañar de su hijo menor en los debates con teólogos y pensadores de Copenhague, siempre prefirió los juegos dialécticos a los propios de los niños de su edad.

Tampoco encajó en su propia familia. Llegó a estar convencido de que sobre ella se cernía una maldición, debida a

un antiguo pecado cometido por su padre, quien maldijo a Dios siendo muchacho en las frías landas de Jutlandia. En poco tiempo murieron su madre y cinco de sus hermanos. Quedaron con vida él, su padre y su hermano Peter. A los veinticuatro años discutió con el padre y se fue de casa para vivir en un apartamento con otro estudiante. De igual modo estaba reñido con la vida académica. Tras ser rechazado para el servicio militar, se matriculó en la universidad de Copenhague, pero no siguió los cursos regularmente ni sintió interés por el currículo oficial, aun siendo buen estudiante.

Se trata de encontrar la idea por la cual deseo vivir y morir.

DIARIO

Kierkegaard no cumplió tampoco con las expectativas que la sociedad danesa del momento albergaba sobre él: rechazó tanto ser pastor de la Iglesia protestante como casarse con su prometida Regina Olsen, a la que abandonó después de haberse comprometido. Él mismo reconoció que no estaba hecho para lo que el común de los mortales considera vital: la familia, el matrimonio, la vida social.

No fue comprendido por sus contemporáneos, con los que mantuvo una colisión intelectual y vital. En muchos momentos de su vida se vio despreciado por la opinión pública, por lo que él llamaba «la turba», que le hizo recluirse en su intimidad y en su actividad de escritor. Topó con la Iglesia oficial en demasiadas ocasiones, llegando a entender su vida como una lucha a vida o muerte contra la «cristiandad establecida». Esta contundencia le convirtió en un pensador solitario «como un pájaro en la rama».

Por supuesto, Kierkegaard no comulgó con la filosofía hegeliana que en aquel momento triunfaba en su Dinamarca natal. Hegel representaba la culminación del racionalismo, capaz de explicarlo todo. Kierkegaard veía demasiada razón

por todas partes y un exceso de abstracción que anulaba al individuo: que ahogaba tanto la creatividad como la angustia propias de un ser que ha venido al mundo para vivir, no para entender. Porque, como escribió el propio autor en su *Diario*, iniciado en 1834: «la filosofía es el ama seca de la vida: vigila nuestros pasos, pero no nos amamanta».

## EL «SÓCRATES DEL NORTE»

En muchos aspectos, Kierkegaard se identificaba con Sócrates. Para él, la Atenas de Pericles era como la Copenhague de Christian VIII y Federico VII; los sofistas, contra los que luchó el pensador griego, eran los filósofos hegelianos con los que se enfrentaba él; ambos combatieron el «orden establecido», uno contra el inmovilismo de la tradición griega, el otro contra un cristianismo acomodado.

Si Sócrates fue el tábano de Atenas, Kierkegaard lo fue de Copenhague. Ambos pensadores aguijonearon las conciencias de sus contemporáneos usando la ironía y una dialéctica desconcertante. La afinidad que Kierkegaard sentía por el filósofo griego fue tal que Cornelio Fabro, el traductor del *Diario* al italiano, le llegó a llamar el «Sócrates del Norte».

El aguijón del «Sócrates del Norte» fue afilado por la estricta educación religiosa a que fue sometido por su padre, tal vez al sentirse culpable de aquel pecado antiguo y de haber cohabitado con Ane (la madre de Kierkegaard) antes de casarse con ella. Gracias a su padre, Søren creció entre disquisiciones filosóficas y discusiones teológicas.

La juventud de Søren se caracterizó por un andar errante, sin saber qué hacer con su vida... En esa época comenzó a ser habitual en las tabernas de Copenhague y sus deudas aumentaron mientras sus estudios de Teología no avanza-

ban. El 1 de septiembre de 1837 se mudó con su extensa biblioteca a lo que ahora llamaríamos un piso de estudiante. El padre pagó sus deudas y le pasó una pensión que le hizo económicamente independiente. Su innato virtuosismo dialéctico y su gran agudeza intelectual comenzaban a ejercerse en discusiones estudiantiles y en tertulias de café, pero sin más trascendencia.

Mientras tanto, el profesor Hans Lassen Martensen (1808-1884), quien a la muerte del obispo Jacob Peter Mynster (1854), amigo de su padre, le sucedería en el primado de la Iglesia danesa, se encontraba en Berlín, donde permaneció dos años y vino convertido al hegelianismo. A su regreso (1838) dio un curso sobre Dogmática especulativa al que asistió Kierkegaard. En los apuntes que tomó de esas lecciones se percibe, si no admiración, sí gran respeto por Martensen, algo que se deteriorará con el trascurso de los años, llegando, pasada una década, a convertirse en enemistad. En Martensen personalizaría Kierkegaard toda su crítica a la cristiandad establecida.

Kierkegaard tenía mucho donde «aguijonear» en una sociedad impregnada de racionalismo, donde todo se desvirtuaba: en la universidad se enseñaba filosofía hegeliana, la Iglesia había adoptado la teología racionalista que pretendía dar cumplida explicación de la fe, los hombres que ocupaban los cargos de la política y de la cultura tenían esa mentalidad según la cual todo debía ajustarse a la medida de la razón.

Así veía el pensador danés la sociedad que le tocó vivir, de modo que tenía que seleccionar los frentes por donde atacar, pero eran tantos y de tan diverso signo que le dejaban completamente exhausto. En esta época, su hermano Peter estaba seriamente preocupado por él, porque lo encontraba agobiado, irritable, descontento y descorazonado.



Sobre estas líneas, retrato del joven Kierkegaard, realizado por Niels Christian Kierkegaard hacia 1840. El pensador danés vivió una infancia y primera juventud atormentadas, tanto por motivos familiares —huérfano de madre, mantuvo una conflictiva relación con su padre— como por su propia indecisión ante los retos que la vida le planteaba. Estas vivencias influyeron en su pensamiento filosófico.

Este espíritu obsesivo y melancólico no lo abandonó nunca; al contrario, fue acentuándose con el paso del tiempo. Toda esa carga psicológica conformaría «la joroba de Kierkegaard», como tituló el ensayista alemán Theodor Haecker (1879-1945) su libro sobre el pensador danés, sin la cual no puede entenderse cabalmente su filosofía.

El 19 de mayo de 1838, a las diez y media de la mañana, Kierkegaard vivió una suerte de experiencia mística. Tenía veinticinco años. Habló de un «gozo indescriptible», que «nos inflama totalmente»: un «estribillo celestial que de improviso interrumpe todo otro canto», una «alegría que, cual suave brisa, apacigua y refresca». Fue el punto de inflexión en su turbulenta existencia personal. El 9 de julio se reconcilió con su padre y decidió acabar sus estudios. Pero el progenitor murió apenas un mes más tarde, el 8 de agosto, y Søren se obsesionó por no poder presentarse ante él con los estudios completados, así que se puso manos a la obra, los acabó y aprobó el examen de Teología. Tres años más tarde defendió su tesis doctoral y obtuvo el título de *magister artium*.

## La ironía socrática

El título completo de la tesis era *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*. Este escrito académico representó la plataforma de despegue de toda su labor literaria y el boceto que contenía a grandes trazos su posicionamiento personal ante sus contemporáneos. Muchas de las ideas presentadas fueron claves en su ulterior labor de escritor.

El interés de Kierkegaard por la figura de Sócrates fue una constante en todos sus escritos, desde las obras seudónimas hasta sus *Discursos edificantes* —tres piezas publicadas por

el autor entre 1843 y 1845— y el propio *Diario*. Lo que le interesaba de Sócrates era su relación con la ironía.

Sobre la actividad interrogativa que ejerció Sócrates en su tiempo, Kierkegaard advirtió que no buscaba obtener una respuesta que satisficiera la pregunta, sino generar un vacío, es decir, que el interrogado admitiera su propia ignorancia. Para entender, por tanto, la profundidad, el sentido y la función de la ironía socrática, había que relacionarla intrínsecamente con la ignorancia, como punto de partida de todo el planteamiento intelectual de Sócrates, y, según Kierkegaard, también como punto de llegada.

Lo característico de la ironía socrática es que destruía todo sin construir nada. En este sentido habló Kierkegaard de negatividad y de vacío. Lo irónico consistía en obtener como resultado una nada, un vacío, una ignorancia. Una negatividad que deja *eo ipso* en manos de otros la tarea de construcción. Un tema socrático que interesaba a Kierkegaard desde el principio era la relación del cuerpo y el alma. Según el planteamiento de Sócrates, el cuerpo es la prisión del alma y esta debe liberarse de aquel para alcanzar la perfección. Esta liberación no solo tiene una función ética, sino sobre todo cognoscitiva. Para conocer, el alma debe convertirse en nada a fin de adecuarse a su objeto. Debe llegar a un estado originario de ignorancia, o de inocencia, angustia o ansiedad, como Kierkegaard desarrolló años más tarde en su obra *El concepto de la angustia* (1844): el alma debe llegar a un estado de vaciedad tal que sienta un vértigo, una angustia o ansiedad por el conocimiento.

«La existencia de Sócrates es ironía», dijo Kierkegaard. Hay un elemento del ironista que le llamaba la atención, se trataba de su forma de afrontar la realidad, ya que pasaba sobre ella como sin tocarla, como un fino diamante sobre el cristal que dibuja una raya casi invisible pero que deja el

cristal listo para que se rompa con un ligero golpe. El ironista da palmaditas a la espalda, pero deja el monigote pegado.

Mediante la ironía, Sócrates se enfrentó al «orden establecido» de la antigua Grecia y lo hizo en absoluta soledad y convencido de que todo era un encargo divino, por eso él decía que hablaba con un dios (*daimon*) en su interior.

El caso del *genio* o *daimon* de Sócrates es similar al caso de Kierkegaard. Ambos se enfrentaron al «orden establecido» y transmitieron la verdad «sin autoridad». El pensador danés afirmó que quería indicar el camino, «llamar la atención», que no pretendía otra cosa que ser «un correctivo», pero «sin autoridad», pues no se consideraba a sí mismo como un cristiano que pueda descansar con sosiego en la verdad del cristianismo. Y en su apunte *Sobre mi labor como escritor* de 1851 confesó el significado de toda su labor literaria: «Llamar la atención sin autoridad sobre la religión, sobre el cristianismo, es la categoría de toda mi actividad como autor considerada íntegramente».

Esta «falta de autoridad» de la que hablaba Kierkegaard, y que recordaba a Sócrates, le servía también para explicar el uso de seudónimos, esas «máscaras» que transmiten formas ideales de existencia y, como tales, carecen de autoridad. Kierkegaard se encontraba solo, como Sócrates. Se sabía un filósofo solitario cuya fuerza radicaba en sus convicciones, en ese genio o *daimon* interior que le dictaba lo que debía hacer. No podía demostrar objetivamente que tenía la verdad porque la verdad no se tiene, sino que se vive, se «reduplica» en la existencia personal. Se halla, como Sócrates, en una docta ignorancia y carece, como él, de esa autoridad que reclaman los hombres. Esta falta de autoridad solamente permitía realizar un movimiento de oposición, de negación, de supresión, con el fin de rescatar a la cristiandad establecida del exceso de especulación que le había hecho alejarse

de la vida y la existencia. Se trataba de que la Cristiandad, en palabras de Kierkegaard, «pueda volver a ser cristiana».

Pero tanto el filósofo de Atenas como el de Copenhague se encontraron ante la misma dificultad: no podían demostrar que su posición era objetivamente superior a la del «orden establecido». Se encontraron con una verdad subjetiva, mantenida por «la más apasionada interioridad». Pero, por su carácter no objetivo, no la podían comunicar directamente, sino de forma indirecta, irónica, mayéutica. Debían suplir la falta de justificación externo-objetiva por una maximización de la subjetividad, mediante un *daimon* personal, en el caso de Sócrates, o llevándola al límite de la pasión, como hizo Kierkegaard.

Toda mi existencia es verdaderamente la más profunda ironía.

*DIARIO*

Por estos motivos, Sócrates (como también el propio Kierkegaard) solo pudo ejercer de seductor. Al enfrentarse al Estado con «una ironía sostenida hasta el extremo», el poder objetivo de este se rompe al chocar contra «la rocosa negatividad de la ironía». El Estado puede condenar a Sócrates pero sus golpes no hacen mella en el espíritu socrático. La ironía es más que un escudo protector, es una estrategia que lo sitúa fuera del alcance de las arremetidas del enemigo. Cuanto más y con mayor ímpetu acomete el «orden establecido» contra la espectral imagen de la subjetividad, más cansado termina de golpear la nada.

Kierkegaard quiso emular a Sócrates y llevar a cabo una crítica similar a la que el maestro de Atenas sostuvo en su tiempo, solo que ahora se las tuvo con la cristiandad establecida. Lógicamente, el danés no podía ejercitarse «a lo Sócrates» sin compartir la misma arma: la ironía. En los escritos del danés se respira un fondo irónico tanto en la forma como en el contenido.

El discurso irónico kierkegaardiano consistía en decir lo contrario de lo que se piensa, en no tomarse la seriedad en serio, en decir seriamente algo que, sin embargo, no es pensado como algo serio, en «una cierta superioridad derivada del hecho de que, si bien quiere que se la entienda, no quiere que se la entienda literalmente».

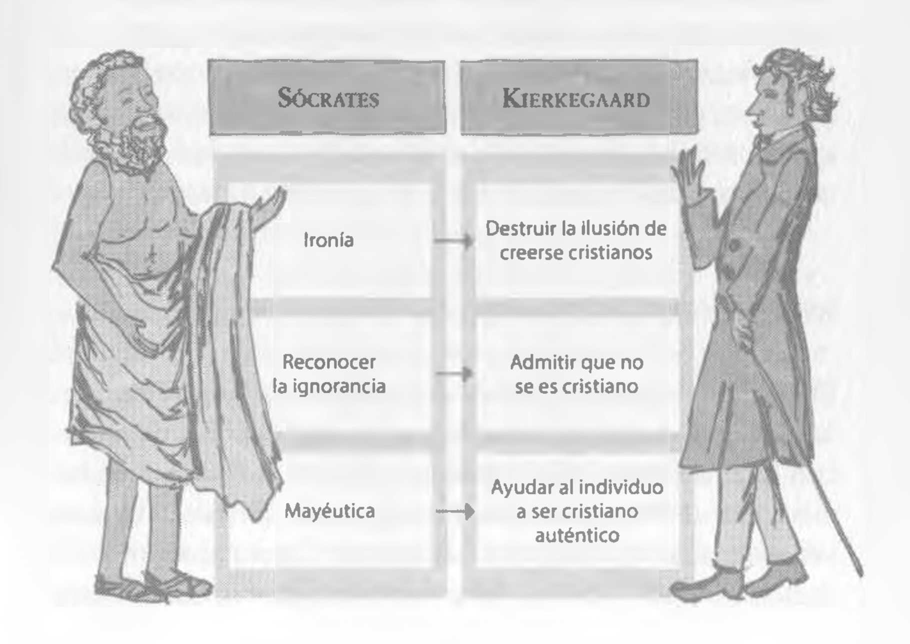
Como maestro de la ironía, Kierkegaard dio sabios consejos para utilizarla. Por ejemplo, frente a un saber «tontamente engreído» que está al tanto de todo, lo irónicamente correcto es sumarse a él, mostrarse fascinado ante tanta sabiduría, alentarlo con un rotundo aplauso, hacer que se eleve más y más en una locura más y más elevada, pero, eso sí, siendo consciente de que en el fondo todo eso no es más que vacuidad e inconsistencia. Otro ejemplo: ante una insípida e inepta exaltación, lo irónicamente correcto es desbordarla con júbilo y alabanzas lo más rimbombantes posible, pero, eso sí, el ironista sabe que esa exaltación es la cosa más tonta del mundo. Por tanto, el ironista ha de aparentar que ha caído en la misma trampa en la que el otro está preso, ha de mostrar candidez, torpeza y nobles aspiraciones, pero sabe que todo eso no hace sino ocultar la esencia de la subjetividad.

En fin, en una época en la que la razón ahoga al individuo, la ironía oxigena, da alas, libera a la subjetividad. Por eso, en definitiva, era amada por el joven Kierkegaard. En la ironía, puesto que todo se hace vano, la subjetividad se libera.

Es clara, pues, la estrecha relación de Kierkegaard con Sócrates y resulta fácil comprender que haya sido llamado el «Sócrates del Norte». Cuando repasó su labor de escritor no dudó en adherirse una vez más al pensador griego. Tal fue su afinidad que estaba seguro de que, si hubiera vivido en el siglo XIX, Sócrates habría sido cristiano y habría luchado contra la cristiandad establecida, como él mismo lo hizo.

## UNIDOS POR LA IRONÍA

La ironía socrática hizo estragos en los valores de la sociedad griega y acabó con las seguridades colectivamente aceptadas: «solo sé que no sé nada» es la expresión del reconocimiento de la propia ignorancia y el inicio de la sabiduría. Quemó los rastrojos, roturó los campos y los dejó preparados para la siembra. Sócrates se dedicó entonces a formar sembradores: se conformaba con remover el terreno para que una nueva forma de razón echara raíces. Por eso, no enseñaba, sino que ayudaba a sus interlocutores a descubrir la verdad que habitaba en su interior (mayéutica). En este sentido, el maestro de Atenas invirtió el orden establecido: la verdad ya no venía impuesta desde fuera (por ejemplo, desde una instancia anónima como el Estado), sino desde el interior del hombre. Cada cual dispone de un *daimon* que le dicta lo que debe hacer en cada momento, de una voz interior que juzga por encima de intereses, gustos o prejuicios. Algo semejante pretendió hacer Kierkegaard. La ironía consistía en destruir la ilusión que tenían sus contemporáneos de creerse cristianos; reconocer la ignorancia, en llegar a admitir que no se es en verdad cristiano, y la mayéutica, en ayudar al individuo a ser un cristiano auténtico.



En la citada obra *Sobre mi labor como escritor*, escribió sobre el pensador griego:

> Es cierto que no era cristiano, lo sé, y, sin embargo, estoy totalmente convencido de que lo hubiera sido. Pero era un dialéctico, todo lo concebía en términos de reflexión. Y la cuestión que aquí nos ocupa es puramente dialéctica, es la cuestión de usar la reflexión en la cristiandad. Estamos tratando aquí de dos magnitudes cualitativamente diferentes; pero en un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro, mientras que solo he creído, y solo creo en uno: Nuestro Señor Jesucristo.

Cuando Kierkegaard inició su labor de escritor, justo después de la defensa de su tesis doctoral, adoptó un punto de partida similar al socrático: tradujo la «ignorancia socrática» en un «no ser cristiano». En ese sentido, afirmó que para destruir la ilusión de la cristiandad establecida se ha de comenzar indirectamente, no proclamándose cristiano, sino dispuesto a declarar que no se es cristiano en absoluto. Lo demás consistirá, como para Sócrates, en un ayudar a cada individuo a descubrir la verdad, la verdadera verdad del cristianismo.

## ENTRE REGINA Y DIOS

Doce días después de haber defendido su tesis doctoral, el 11 de octubre de 1841 Kierkegaard rompió su compromiso con Regina Olsen (1822-1904), con la que se había comprometido en 1840. La amaba, por supuesto, de verdad y con un amor apasionado, y la amó siempre, hasta el último día de su vida; pero él tenía una vocación que era mucho más

fuerte, un secreto que conformaba el sentido de su vida y que no podía compartir con nadie. Tenía que luchar solo, aunque ello le causara un dolor de muerte.

A lo largo de su *Diario*, Kierkegaard fue dando pistas sobre las «razones» que le llevaron a tomar esa decisión. También en sus obras se puede encontrar una comunicación secreta con Regina, donde intentaba justificarse. Pero él sabía que lo hecho no era ni razonable ni justificable para el mundo, y que solo lo entendía Dios. Ni siquiera él mismo lo entendió, aunque lo intentó entender. Kierkegaard tuvo que hacer un gran sacrificio, como Abraham: un sacrificio de lo que más quería solo justificable por «el absurdo», por una tarea que le había sido encargada por Dios y que a nadie podía explicar.

Podemos aventurar muchas razones personales —quizás algún complejo físico, la propia timidez—, profesionales —un escritor como él no podía dedicarse a formar una familia— o sobrenaturales —el celibato como camino hacia Dios—; incluso, podemos suponer un pecado personal que el propio Kierkegaard dejó entrever en algunos textos. En un boceto de 1843 parecía luchar contra la idea de que pudiera haber engendrado un hijo con una mujer pública. «La idea de que sea padre —escribió en tercera persona—, de que exista en algún lugar del mundo una criatura que le deba la vida lo tortura de día y de noche.»

Sin disimulos, Kierkegaard confesó por activa y por pasiva que amaba a Regina. Aunque hubiera roto con ella, no la dejó de amar, sino que justamente tomó esa decisión porque la amaba con toda su alma, y le siguió siendo fiel. En su fuero interno la seguía amando y la amaría siempre. Él había jurado amarla por toda la eternidad, y lo cumplió, porque, ¿qué es la eternidad comparada con una ruptura temporal? «Pues aquel que promete para la eternidad, puede responder en todo caso: ¡Dispénsame por ahora!» Desde su punto

de vista, la fidelidad quedaba demostrada porque él ya no podía pensar en otra mujer.

En sus escritos estéticos —por ejemplo, en ese simposio titulado *In vino veritas*, incluido dentro del volumen *Etapas en el camino de la vida* (1845)— mantuvo que el matrimonio es un invento femenino. Más allá de las connotaciones machistas que esta opinión pueda tener, Kierkegaard pretendió explicar una experiencia personal. La ruptura no fue fácil para ninguno de los dos, pero mientras él luchaba en un sentido, ella lo hacía en sentido contrario; mientras él hacía todo lo posible por hacerse odioso, ella combatía con todas sus fuerzas por recuperar la relación.

La ruptura no fue tan sencilla como puede parecer, aunque Kierkegaard hizo todo lo posible porque lo pareciera. La estrategia consistía en hacerse el frívolo, en dar a entender que era un impostor, que no valía la pena permanecer junto a él, que no la amaba. Pero la realidad era bien distinta: no sabía qué hacer para que ella no sufriera lo que él estaba sufriendo. Llegó a pensar incluso en suicidarse «para que la separación no le resulte a ella tan difícil», escribió en su *Diario*. Y lo peor de todo era que ella le amaba de verdad y, aun así, no lo había comprendido. Regina no comprendió que la existencia de su prometido estaba comprometida con una tarea más elevada, en la que ella cumplía un papel protagonista, pero no como compañera, sino como víctima propiciatoria de un sacrificio que haría posible esa existencia y esa tarea.

Desde el punto de vista humano, Regina poseía la prioridad en la vida de Kierkegaard, pero en un sentido absoluto solo era a Dios a quien le correspondía ese puesto. Lo que ella no entendió, quizá porque no podía entenderlo, fue que tras todo ese asunto de la ruptura latía una «colisión religiosa». El término ya había sido utilizado por Hegel en sus *Lecciones sobre estética* (publicadas tras la muerte del filósofo alemán,

en 1835), para referirse a los conflictos de intereses y de motivaciones que constituyen la materia de las tragedias y un requerimiento para que se desencadenen los dramas. El filósofo danés lo usó para expresar su propio drama existencial.

En una entrada del *Diario* del 7 de septiembre de 1849 titulada «Acerca de ella», explicó que tanto Regina como su padre le suplicaron que no rompiera el compromiso, porque ella estaba dispuesta a soportarlo todo, absolutamente todo. Pero, aun así, Kierkegaard no pudo seguir adelante (no quiso que ella se convirtiera en «una mendiga en su hogar», sino en su amada, en «la amada única»), porque percibía una «colisión religiosa» de la que nadie más que él podía percatarse. Se sentía «incorpóreo», viviendo en «un mundo de espíritus» del cual no podía participar Regina. De haberlo hecho, se habría sentido defraudada, pues él era «demasiado pesado para ella». Solo quedaba una salida: esta debía ser «la historia de un amor infeliz» para que ella llegara a convertirse en «la amada a la cual todo lo debe».

El 25 de octubre, catorce días después de la ruptura definitiva con Regina, «huyó» a Berlín, donde permanecería poco más de cuatro meses. Con este viaje no quiso solo alejarse de la amada, sino, en especial, asistir a las clases del filósofo idealista alemán Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), con la esperanza de descubrir en su «filosofía positiva», opuesta a la «negativa» o conceptual, la forma de superar el sistema hegeliano y tocar la existencia individual.

En la última etapa de su vida, Schelling desarrolló una nueva «filosofía positiva» o intuitiva, en contra de lo que consideraba la «filosofía negativa» o abstracta. La rígida lógica abstracta de esta última no podía deducir la existencia, puesto que trataba con esencias y no con la existencia real, a la cual solo se podía acceder mediante un contacto directo o intuitivo. La «filosofía positiva» reconocía la insuficiencia

del pensamiento para captar la existencia real; por ejemplo, la de Dios, que es lo máximamente real e individual, pues solo desde lo Absoluto es comprensible lo finito, y no al revés. Dios no puede ser producido ni deducido por nuestra mente en un ejercicio de abstracción, ni para encontrarlo podemos recurrir a ideas abstractas, sino en la dialéctica concreta y empírica de la historia, a través, según Schelling, de dos etapas fundamentales, como son la mitología y la Revelación, que muestran la relación del hombre con Dios. El mito, creencia pagana, es un primer acercamiento del hombre a Dios, el cual es concebido como una voluntad inconsciente. Por su parte, la Revelación muestra a Dios como voluntad consciente, que ha realizado su obra creadora libremente, porque según Schelling «el mundo no es una consecuencia lógica de la naturaleza de Dios» y podría no existir si su hacedor no estuviera impelido por el amor.

Kierkegaard había concebido esperanzas en las ideas del último Schelling, pero quedó decepcionado, porque la «filosofía positiva» dio lugar a una religión filosófica que sustituyó la fe por un entendimiento capaz de iluminar los contenidos de la Revelación. «Soy demasiado mayor para asistir a lecciones y Schelling demasiado mayor para impartirlas», confesó por carta a su hermano Peter, al que también le dijo que el filósofo alemán decía «tonterías insufribles».

Aparte de Schelling, en Berlín pudo escuchar al teólogo protestante alemán Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), discípulo de Hegel y adversario de su compatriota Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), crítico de los racionalismos kantiano y hegeliano. Marheineke fue el fundador de la teología especulativa, así como el iniciador de la derecha hegeliana, muy seguida en Dinamarca, sobre todo, por los teólogos luteranos Jacob Peter Mynster (1774-1854) y Hans Lassen Martensen (1808-1884). También asis-



## EL GRAN AMOR DE KIERKEGAARD

El 2 de febrero de 1839 escribía Kierkegaard en su *Diario*: «Tú, Regina, que reinas en mi corazón, oculta en lo profundo y más secreto de mi pecho, raíz y plenitud de mis pensamientos que estás en mitad del camino entre el cielo y el infierno —¡oh, divinidad aún desconocida!—, ojalá pudiera pensar como los poetas, quienes al ver por vez primera al objeto amado creen conocerlo desde tiempo atrás». A pesar de estas palabras apasionadas, Kierkegaard nunca se consideró apto para el matrimonio. Además, se sentía llamado a una misión superior, que exigía la ruptura con los compromisos mundanos: la restauración de una cristiandad que sus semejantes habían rebajado a un espectáculo bufo, vacío de espiritualidad y desfigurado por un racionalismo que no se avenía con el sentimiento de la fe. Por ambas razones desistió de casarse, aunque nunca dejó de amar a su antigua prometida, cuya imagen puede verse en esta pintura de 1850.

tió a las lecciones del científico noruego Heinrich Steffens (1773-1845), que no le resultó nada atrayente, y a las del filósofo hegeliano Karl W. Werder (1806-1893), a juicio de Kierkegaard «un virtuoso, un escolástico en el sentido clásico que encontró en Hegel la *summa summarum*».

En Berlín comenzó a trabajar en su ópera prima *O lo uno o lo otro*, con la que iniciaría su andadura literaria. Ya en Copenhague la acabó y la publicó al año siguiente, el 20 de febrero de 1843, un año especialmente prolífico para él. Sin duda, fue su publicación más popular y la que le consagró como un escritor crítico y sutil. Tan es así que en Copenhague muchos le llamaban «el Señor O lo uno o lo otro». Con esta obra inició Kierkegaard su plan estratégico para rescatar al individuo existente, en el que se implicaría intelectual y vitalmente.

Capítulo 2

# EL INDIVIDUO CONTRA EL SISTEMA

Kierkegaard pensaba que el hegelianismo, en su intento de abarcar toda la realidad como si fuera un sistema racional, olvidaba la presencia del individuo. Las cuestiones existenciales del ser humano no cabían en ese mundo de esencias donde la lógica de la razón se imponía a la realidad del sujeto.

De nuevo en Copenhague y decepcionado por su experiencia alemana y sin ninguna intención de dedicarse a la profesión clerical, Kierkegaard se aprestó a vivir de las rentas heredadas de su padre, una situación de privilegio que aprovecharía para dar cauce escrito a sus pensamientos. A pesar de los contratiempos personales, por fin había tomado conciencia de su vocación, que expuso a lo largo de su vida de muy diversas maneras: como una lucha contra el «orden establecido», como un intento de introducir el cristianismo en la cristiandad, como un correctivo llevado a cabo sin autoridad, como un despertador del individuo singular que se opone al sistema, como una voz que clama en el desierto, etc.

La labor, que se había impuesto a sí mismo, tenía que llevarla a cabo en solitario. En esta tarea, nadie podía acompañarle, ni siquiera Regina, el amor de su vida.

Para llevar a cabo su labor, el escritor danés puso en escena a los seudónimos. No, por supuesto, con la intención de esconder su verdadero nombre (algo por otra parte inútil, ya que todos los lectores conocían al autor), sino como una

estrategia literaria planeada desde el principio. Entre elegir un narrador interno o uno externo, Kierkegaard prefería varios seudónimos, de modo que quedara clara su paternidad literaria pero sin identificarse con ninguno de ellos.

Tras haber confesado la autoría de todas las obras firmadas con seudónimo en el último apéndice fuera de paginación del *Postscriptum*, titulado «La primera y última explicación», declaró que «en los libros seudónimos no hay ni una sola palabra mía». Interpretar esta declaración como una negación explícita de la autoría de las obras seudónimas sería no entender la estrategia literaria de Kierkegaard, para quien el uso de seudónimos no respondía a una «razón casual», sino a una «razón esencial», que venía exigida por la naturaleza misma de la obra.

Es verdad que las primeras obras seudónimas estaban dirigidas a Regina, pero justamente por ello esa no puede ser la «razón esencial» del uso de seudónimos. Quizás ayude a comprenderlo esta confesión: «Lo que he escrito es realmente mío, pero solo en cuanto yo pongo en boca de la personalidad poético-real del autor su concepción de la vida».

Lo que hizo Kierkegaard, algo inaudito en la historia de la filosofía, fue poner en escena a unos autores que representaban una «concepción de la vida» que él no podía o no quería compartir. El danés se encontraba, respecto a su obra, en «tercera persona», y no era sino «un *souffleur* [un apuntador] que ha creado poéticamente los *autores*».

El genio de Kierkegaard creó una serie de pensadores ficticios, cada uno de los cuales exponía una concepción particular de la vida, al tratarse de un «pensador subjetivo poético-real», real en su ficción. Interpretan una concepción real, pero su interpretación es una ficción creada para llevar a cabo una «comunicación indirecta». El autor no es solamen-

te responsable legal de las obras, sino también literariamente responsable, pero ello no significa que comparta la concepción de la vida que sus seudónimos mantienen.

Por todo esto, él mismo rogó que si alguien quería citar un pasaje de sus obras, «tenga la cortesía de citar con el nombre del seudónimo respectivo», no con el suyo. Él era como el tutor de un menor de edad, sobre el que recae la responsabilidad civil. A la realidad «poética» no se le pueden pedir responsabilidades en la vida real. En el plano de la realidad, el responsable de la realidad poética era él.

Este uso de seudónimos genera un problema interpretativo. ¿Dónde está Kierkegaard? Si no es ninguno de los autores, ¿hemos de despreciar la producción seudónima y quedarnos con las obras firmadas con su nombre? De ninguna manera. ¿Quizá tendremos que identificar al autor con alguno de los seudónimos, como en los diálogos de Platón encontramos su pensamiento en boca de Sócrates? Tampoco.

La solución pasa por entender la «dialéctica de la doble comunicación». Que Kierkegaard no se identificara con las opiniones de los autores seudónimos no significa que haya que tirar por la borda toda una producción seudónima. Es verdad que él no se pronunció en cada una de las perspectivas presentadas (primera comunicación), pero sí con el conjunto de ellas (segunda o doble comunicación); es decir, no con lo que dicen, pero sí con lo que quieren decir.

La necesidad de investigar la autoría de los seudónimos, y de tomar una postura ante ellos, ha sido una preocupación de muchos intérpretes. A partir de la década de 1980 han proliferado interpretaciones que van desde confundir a Kierkegaard con los diversos autores hasta el escepticismo radical, pasando por posturas intermedias, que se limitan a atribuir al filósofo danés ciertas opiniones de los seudónimos, aunque reconocen su independencia.

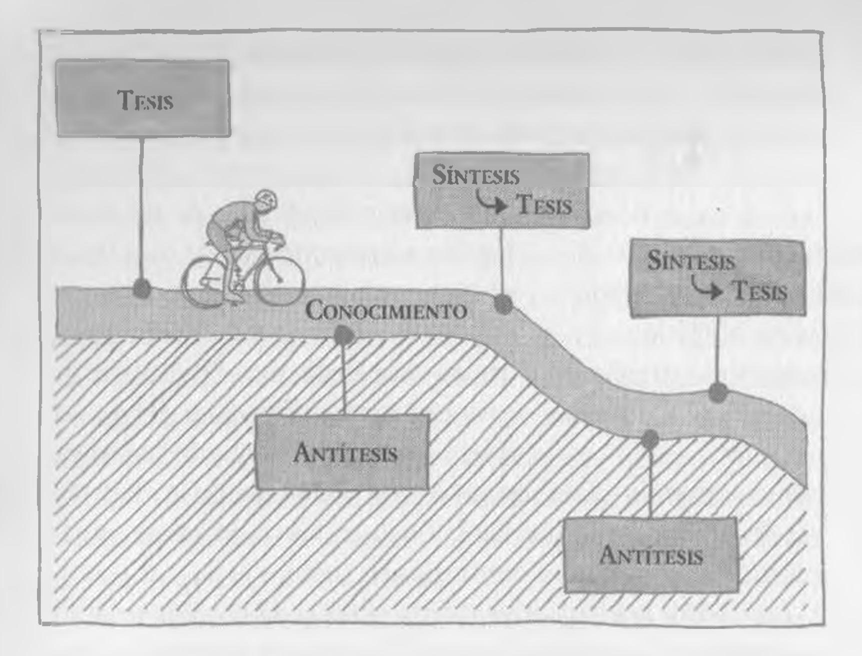
La primera gran publicación de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro* (1843), es una obra romántica. La fuente principal es la propia experiencia del autor (*Un fragmento de vida*, reza el subtítulo), y se compone de «una colección de papeles sueltos que encontré tirados en mi escritorio». Más que de un libro, se trata de la culminación de un largo proceso de gestación donde se depositaron papeles sueltos de otros autores. La seudonimia se iniciaba así con toda su fuerza poética. Siete días después de su publicación, el 27 de febrero de 1843, apareció en el periódico *Fædrelandet* un artículo firmado por A. F. (Kierkegaard) titulado «Quién es el autor de *O lo uno o lo otro*», en el que se afirma:

> La inmensa mayoría, y entre ellos el autor del presente artículo, piensa que es inútil perder el tiempo tratando de saber quién es el autor del libro; son afortunados de que esto se quede en la oscuridad para así tener que tomar por su cuenta la obra sin ser molestados o distraídos por la personalidad del autor.

Parece como si los seudónimos tuvieran la función de despistar acerca del autor verdadero, con la intención de otorgarle todo el protagonismo a lo que está escrito.

## LO DECISIVO ES LA ELECCIÓN

*O lo uno o lo otro* no es solo el título de la primera obra importante de Kierkegaard, sino todo un proyecto intelectual, pues expresa la ruptura definitiva con el pensamiento hegeliano. Lo decisivo es elegir, y los distintos seudónimos nos ofrecen formas de vida antagónicas ante las cuales debemos tomar partido. Kierkegaard no quiso firmar lo salido de su




El método dialéctico impulsa el conocimiento a través de tres etapas: tesis, antítesis y síntesis. Esta última da paso a un nuevo estadio del conocimiento, pero a su vez se erige en primera parte del siguiente proceso.

puño y letra justamente por esta razón: lo fundamental es la elección que se haga y esta es, lógicamente, personal.

Frente a la tríada de la dialéctica hegeliana (tesis, antítesis, síntesis) que regía la evolución de la conciencia individual y colectiva —el espíritu— a través de sus distintas materializaciones históricas, desde el pensamiento más sencillo del sentido común hasta una visión racional del orden natural y social, Kierkegaard únicamente expuso dos alternativas de existencia, a saber: la concepción estética frente a la concepción ética. Y como no quería influir en la elección del lector, las puso en boca de autores poético-reales. El dilema planteado consiste en «tener que decidir» y, de ese modo, uno se ve inmerso en la esfera ética, porque la decisión no es propia de la vida estética: el esteta se mantiene siempre en la indiferencia.

La dialéctica hegeliana culmina con la «síntesis», la cual «niega, conserva y eleva» los «momentos» precedentes. La aparición de un segundo momento, la «antítesis», no anula

el primero, la «tesis», puesto que en la «síntesis» ambos son asumidos. Así pues, las distintas etapas previas de la evolución de la conciencia no se anulan, sino que perviven en el estadio final del proceso, cada una de ellas con su aportación particular y depurada, de un modo similar a los recuerdos de la infancia que acompañan al anciano. A esta dialéctica conjuntiva, Kierkegaard opuso una dialéctica disyuntiva. La primera es una dialéctica del pensamiento puro, en la que los momentos se suman (y-y); la segunda, una dialéctica de la elección, verdaderamente existencial, porque los momentos no se acumulan, sino que se contraponen (o-o).

> A través de la elección, la personalidad se sumerge en lo que ha elegido, de lo contrario se atrofia.
>
> *O LO UNO O LO OTRO*

Por tanto, la alternativa quedó planteada entre la existencia estética y la existencia ética. El primero vive en la inmediatez del instante placentero, incapaz de asumir ningún tipo de compromiso. En la Europa de comienzos del siglo XIX, el esteta estaba representado por el «alma romántica», cuyos tres estados de ánimo más característicos son acordes con la sensibilidad estética kierkegaardiana: la sensualidad inmediata de don Juan, la duda de Fausto y la desesperación, personificada en Ahasverus, el judío errante.

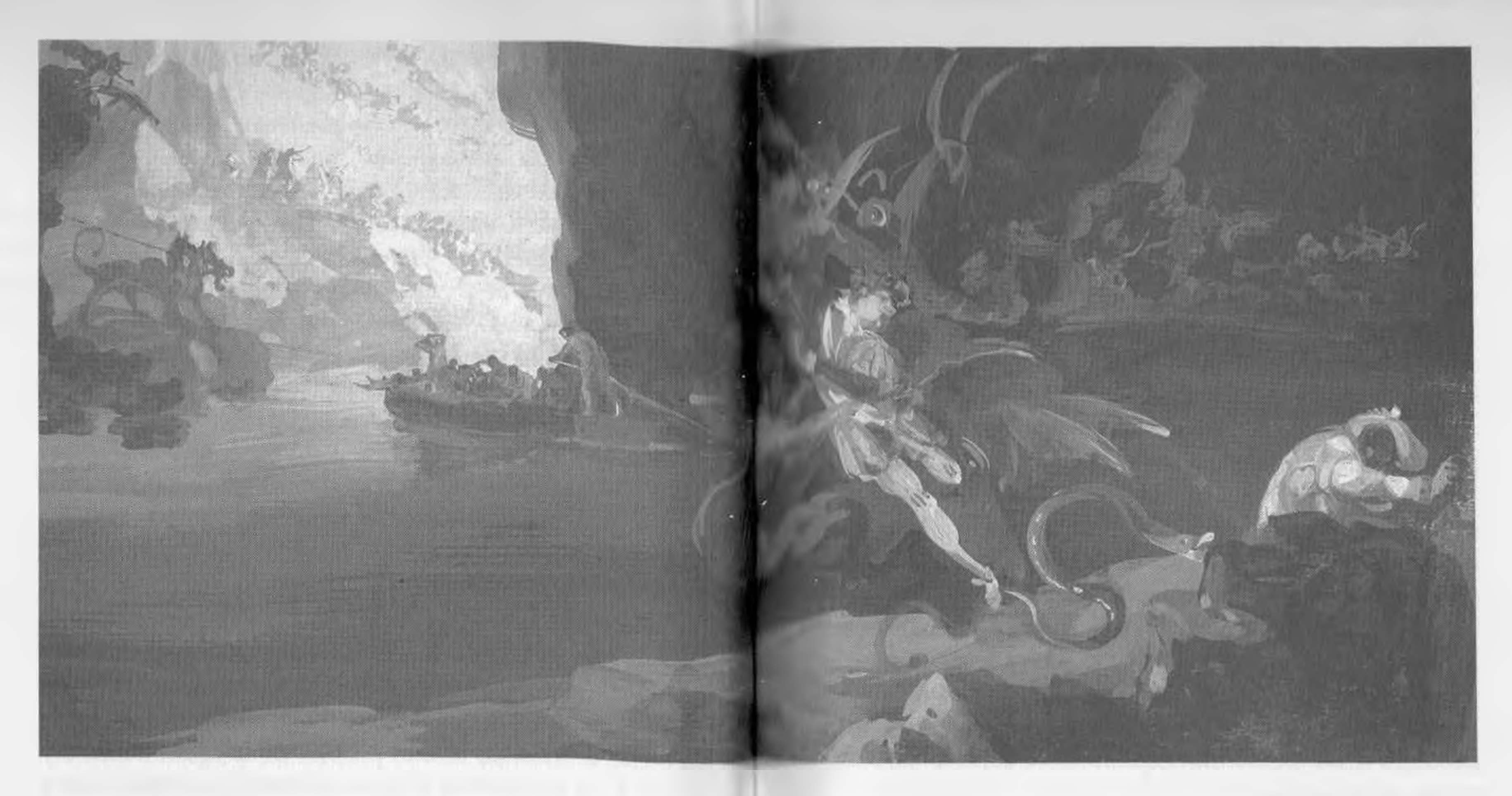
En cambio, el juez Wilhelm, uno de los seudónimos de Kierkegaard, encarna al hombre ético, comprometido en matrimonio, que actúa según las convenciones sociales. Después de varios ensayos estéticos preñados de genialidad literaria, el juez nos presenta el matrimonio como una institución que, lejos de quitar al amor su belleza, lo consagra y lo ennoblece. De esta manera, la alternativa queda planteada. Ahora solo hay que tomar la decisión.

Al plantear esta alternativa, Kierkegaard inauguró una dialéctica antagónica a la de Hegel. Aunque velada, la crítica

al hegelianismo es radical: «Aunque mi libro —dirá el danés en su *Diario*, refiriéndose a *O lo uno o lo otro*— estuviera privado de sentido, su génesis es el más incisivo epigrama que yo haya escrito sobre estos caducos filósofos».

A decir verdad, Kierkegaard no se enfrentó tanto al propio Hegel cuanto al ambiente hegeliano de su época. Aunque había leído algunas de sus obras, conocía más al filósofo alemán a través de ciertos teólogos coetáneos, tales como sus compatriotas P. K. Marheineke, antes citado, y Johann Eduard Erdmann (1805-1892), y por autores de la derecha hegeliana, personificada en el ya conocido obispo Martensen. Esto explica, acaso, la severidad de ciertas críticas dirigidas a su adversario, a quien, a pesar de su oposición, debía más de lo que él mismo creía.

Como pensador profundamente religioso, Kierkegaard no podía admitir lo que él consideraba como el panteísmo racionalista de la filosofía de Hegel y sus seguidores, según el cual la Razón se acaba equiparando a Dios, al ofrecer la clave general de la dinámica dialéctica que rige todo cuanto existe; y el espíritu, con el Espíritu Absoluto, el Todo. Esta identificación convertía el racionalismo en idealismo, porque excedía los límites propios de la razón humana y creaba un modelo explicativo abstracto, sin referencia a la existencia real. Hegel entendió el Absoluto como autoconciencia, de modo que el proceso de autoconocimiento del Espíritu albergaba en sí, con el pensamiento, toda la realidad. Este proceso supone que el Espíritu (tesis) sale de sí, es decir, se determina en la Naturaleza pensándose como un ente inconsciente (antítesis), para después volver sobre sí y autoposeerse plenamente (síntesis). Los momentos del proceso no son separables, sino constitutivos del resultado: sus aportaciones al conocimiento final son asumidas por la Totalidad a lo largo de las sucesivas etapas en



## DON JUAN, ESTETA Y SENSUAL

Kierkegaard se situó en la tradición literaria que consideraba a don Juan como la expresión más elevada del ideal estético del romanticismo. En el año 1835 acudió a todas las representaciones del *Don Giovanni* de Mozart en Copenhague y en 1841 en Berlín, algo que le sirvió para escribir un análisis profundo tanto de la obra como de la figura de don Juan, en cuanto prototipo de la sensualidad romántica y en oposición al ámbito del espíritu y la reflexión. Don Juan encarna el estado estético de la sensualidad inmediata y la pasión separadas de la voluntad real, por lo que se convierte en proclamación del goce abstracto y egoísta. Mozart supo a la perfección, según la crítica de Kierkegaard, proclamar «la musicalidad absoluta de don Juan». El individuo estético encarnado por don Juan queda al vaivén de los placeres sensuales, atado al momento placentero, esclavo de sus deseos y fuera del dominio de sí mismo, en un estado de perpetua inmadurez. Don Juan, encerrado en su propia sensualidad, no puede alcanzar la satisfacción plena, por lo que acaba sumido en el tedio, la inquietud y la inestabilidad, aunque la versión tradicional del mito concluía con la condena del personaje, como mostró Giuseppe Bernardino Bison (1762-1844) en su lienzo *Don Juan en el infierno*, que puede verse sobre estas líneas.

que se demora su autoconocimiento, ya que el Espíritu es el Todo.

Como era de esperar, el ataque al racionalismo vino desde la religión. Antecedentes de una reacción similar fueron dos franceses, el monje Bernardo de Claraval (1090-1153) y el filósofo y hombre de ciencia Blaise Pascal (1623-1662), en sus diatribas contra sendos compatriotas: Pedro Abelardo (1079-1142), destacado lógico medieval, y René Descartes (1596-1650), figura capital de la filosofía de la modernidad, respectivamente. El ataque a Hegel tuvo que venir de la pluma de un «pensador religioso», porque el hegelianismo pretendía hacer racional el cristianismo, como si categorías netamente religiosas como la encarnación o la redención se pudieran explicar dentro de un sistema racional.

Los autores seudónimos de *O lo uno o lo otro* presentan la alternativa entre dos formas de existencia concretas. Una filosofía que trata la existencia de una manera abstracta, como la de Hegel, no provoca ninguna alternativa. La obra de Kierkegaard puso de manifiesto que la razón absoluta del idealismo era incapaz de captar la existencia real concreta. A ese concepto de razón absoluta, justamente porque es un concepto irreal, presuntuoso, fantasioso e impersonal, se le escapa la existencia.

La prueba más fehaciente del error idealista estriba en que esa idea de razón no puede ser vivida: nadie es idealista en la práctica, la teoría y la vida son inseparables, el que osa discernirlas es incongruente, hipócrita, nada auténtico. Por eso escribió Kierkegaard en su *Diario*:

> Con la mayoría de los filósofos sistemáticos, lo mismo con sus sistemas, sucede como con aquel que se construyese un castillo y después se fuese a vivir en un pajar: por la cuenta que les trae, ellos no viven en aquella enorme construcción

> sistemática. Pero en el campo del espíritu esto constituye una objeción capital. Las ideas, las ideas de un hombre deben ser la habitación en la que vive: de otra forma, peor para ellas.

Los filósofos sistemáticos (Hegel) habían construido grandes castillos (sistemas filosóficos), pero no podían vivir en ellos. Había que buscar para el hombre un hogar más apropiado, porque las ideas no son anónimas, sino de hombres de carne y hueso. La objeción capital es que la razón no puede captar la existencia. El sistema hegeliano es incapaz de «entender» la existencia: ella escapa a su tupida red conceptual. El «inmenso coloso», como lo llamó Kierkegaard, lo es solo en apariencia, porque no puede encerrar en sí lo más decisivo para el individuo. La lógica únicamente capta esencias, es decir, la realidad convertida en pensamiento, o como decía Kierkegaard, en «posibilidad». En esta tesis fundamental cimentó el danés su crítica al racionalismo, y a partir de ella volvió la vista hacia Aristóteles como verdadero defensor de la existencia singular.

La razón opera siempre con el concepto de existencia, no con la existencia real: se mueve en el plano de la idealidad, de la posibilidad y no en el de la realidad. Así puede decirse que los racionalistas, como Baruch Spinoza (1632-1677), tenían razón al mantener que la «esencia envuelve a la existencia», porque están hablando de una existencia ideal.

El racionalismo no se había dado cuenta de que la existencia no puede ser pensada, porque pensar la existencia es «esencializarla», es decir, abolirla como existencia real. La existencia pensada es esencia, no existencia real. Así como el fuego pensado no quema, la existencia pensada no existe. Mientras la esencia está en el plano del pensamiento, de la posibilidad, la existencia está en el nivel de la realidad.

## «Salto» contra «mediación»

El concepto central de la filosofía kierkegaardiana es sin duda el de «existencia» (*Existents*), expuesto fundamentalmente en el *Postscriptum* (1846). Kierkegaard entendió la existencia como un proceso temporal en que el individuo construye su propia subjetividad, proceso que exige el ejercicio de la libertad, del salto, que a su vez entraña pasión.

La existencia aparece como conceptual o sistemáticamente inaprensible, por lo que no puede comunicarse de modo directo, sino mediante una comunicación indirecta. Esta concepción de la existencia choca frontalmente con el pensamiento abstracto de la lógica hegeliana.

El pensamiento abstracto sistemático y la existencia real son incompatibles; el pensamiento abstracto es cerrado por definición, mientras que la existencia es lo abierto por excelencia, porque la existencia es lo imprevisto, lo espontáneo, lo singular. Ello no quiere decir que la existencia no pueda pensarse en absoluto, sino que no puede ser encerrada en un sistema de pensamiento sistemático, o lo que es lo mismo, cerrado.

La existencia del individuo singular no puede ser captada por el conocimiento objetivo, sino únicamente por un conocimiento subjetivo-pasional. El pensador sistemático prescinde del hecho de que existe y, paradójicamente, piensa su existencia como inexistente, porque su pensamiento, entendido *sub specie aeterni*, bajo el prisma de la atemporalidad, la ha abolido, pues la existencia es siempre temporal. Si se abstrae lo concreto, el devenir temporal, entonces se puede decir que no estamos en absoluto pensando la existencia: la estamos eliminando. Esta es la tesis fundamental de Kierkegaard contra el esencialismo del pensamiento hegeliano.

Frente al pensamiento lógico, que pretende subsumirlo todo en categorías abstractas *sub specie aeterni*, las cuales

congelan la realidad cambiante y temporal en categorías fijas y atemporales, la existencia hay que pensarla al revés: «pensar lo eterno en el devenir». En el fondo, se produce una incompatibilidad entre la lógica y la existencia: mientras que esta no puede prescindir del movimiento, aquella no puede comprenderlo. La única forma que tiene la lógica de integrar el movimiento en su sistema estático es «introducirlo como un pasaje»: es lo que hizo Hegel con la «mediación».

> La existencia corresponde a la realidad singular.
>
> *Diario*

A través de la mediación (*Aufhebung*), la razón humana es capaz de asumir las aparentes contradicciones y superar todo límite y oposición. La primera mediación es el devenir como superación de la «aparente» contradicción entre el ser y el no-ser. La mediación configura la historia de los conceptos y, en definitiva, el «movimiento» de la lógica y, por extensión, el de la realidad misma. Gracias a la mediación, la dialéctica de Hegel asume la negación y se convierte en un proyecto racional sin parangón en la filosofía.

Kierkegaard identificó mediación y especulación, y agregó que el cristianismo, que es la antítesis de la especulación, lo es también de la mediación. Se preguntaba irónicamente el danés qué sentido tenía «mediar» en el cristianismo. Lógicamente, ninguno, porque la antítesis de la mediación es la paradoja absoluta que supone que un ser temporal, como el hombre, puede ganar la vida eterna. La superación-mediación supone ignorar el valor histórico de los acontecimientos anteriores. La mediación los convierte en momentos de una síntesis final (los niega y los supera), y justamente por ello dejan de tener el carácter de «momento», con un valor histórico y eterno a la vez.

Ninguna mediación puede abarcar ni asumir la contradicción que entraña la existencia cristiana. Si el alma de la

dialéctica hegeliana era la mediación, el alma de la dialéctica existencial será el «salto», que realiza una función similar.

La dialéctica hegeliana es dialéctica del pensamiento y la dialéctica existencial es dialéctica de la acción, que se mueve «a saltos». Este proceder a saltos es propio de la *elección*. Elegir es saltar, pues ninguna de las razones que presenta la inteligencia a la voluntad es capaz de determinarla a obrar: los motivos se mueven en un plano y la acción en otro: es decir, una posición absoluta de la voluntad, imposible de ser mediada por la inteligencia.

## EL CONCEPTO DE «REPETICIÓN»

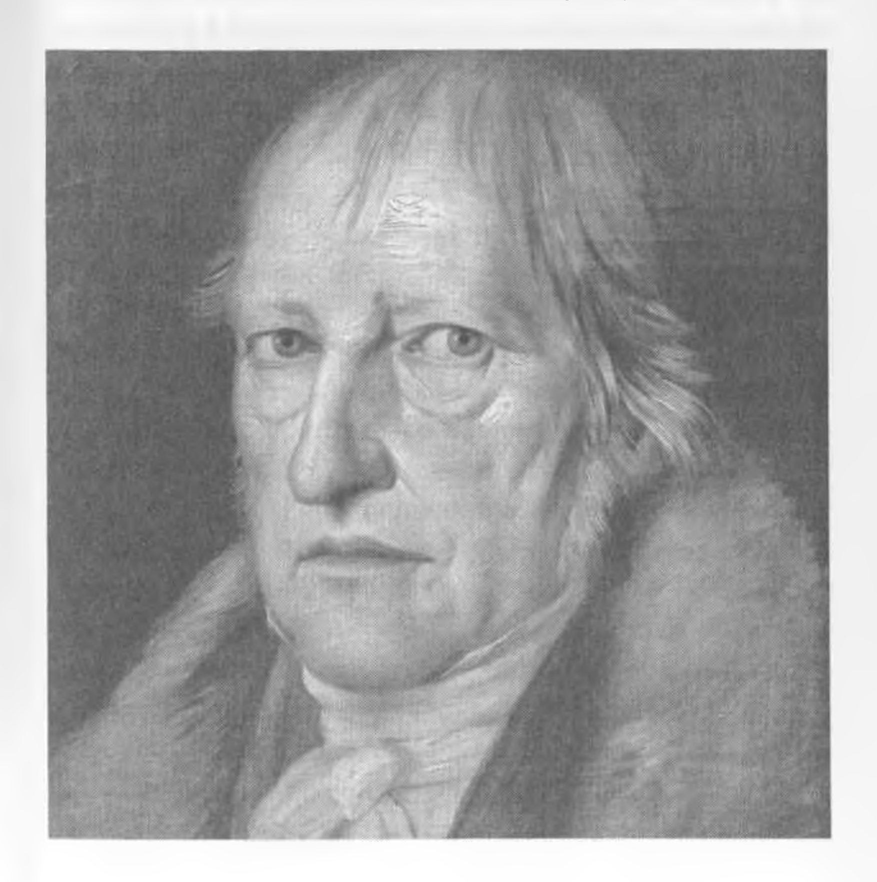
El danés declaró sus intenciones con estas palabras de su *Diario*: «Aunque el sistema tuviera la cortesía de asignarme un cuarto de amigo bajo su techo para no dejarme a la intemperie, preferiré siempre ser un pensador que está como un pájaro en la rama».

El 16 de octubre de 1843 aparecía *La repetición*, firmada por Constantin Constantius. Llevaba por subtítulo *Un ensayo de psicología experimental*, debido a que Constantin realiza un experimento psicológico acerca de la posibilidad de la repetición de lo vivido en el plano estético. El resultado será negativo para el esteta: en su plano vital no se puede dar la auténtica repetición y se ve incapaz de dar el salto a otro nivel. Entonces, se desespera.

¿Qué entendía Kierkegaard por «repetición»? La palabra danesa es *Gjentagelsen*, que etimológicamente significa «re-tomar», y en un sentido jurídico se usa como «reintegración», es decir, como recobrar un bien que se ha deteriorado o perdido. Kierkegaard le dio un sentido filosófico-existencial: el existente, con su obrar libre, afirma la novedad absoluta

## EL ENEMIGO DIALÉCTICO

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que aparece retratado bajo estas líneas por Jacob Schlesinger, planteó un sistema filosófico basado en el carácter dinámico de la realidad, según el cual las oposiciones conceptuales —sujeto-objeto, materia-espíritu, libertad-necesidad— solo son momentos de un mismo movimiento dialéctico. Partiendo de esta premisa, el conocimiento, guiado por la razón, podía elevarse desde las percepciones más básicas, reino del sentido común, hasta un conocimiento global que aprehendía todos los elementos de la realidad: el reino del Espíritu Absoluto. Kierkegaard se rebeló contra esta pretensión absolutista del raciocinio enarbolando la bandera de la existencia, una dimensión íntimamente ligada a elementos irracionales como el instinto y las pasiones.



de su existencia personal a la vez que repite, recupera o recrea en ella la realidad infinita y eterna que es Dios. Mediante la repetición llevada a cabo por el existente, lo eterno se da en el tiempo, lo infinito en lo finito, lo necesario en lo contingente.

> La repetición es la realidad y la seriedad de la existencia.
>
> LA REPETICIÓN

El tratamiento del concepto de «repetición» no es exclusivo de la obra que tiene el mismo título, sino que Kierkegaard, bajo el seudónimo de Johannes Climacus, lo había utilizado anteriormente en un escrito inédito compuesto muy tempranamente, titulado *De omnibus dubitandum est*. En este esbozo, el autor advirtió que la conciencia es de naturaleza dialéctica y en ella se lleva a cabo el cruce entre idealidad y realidad; es más, es la tensión entre ambas lo que da lugar a la conciencia. Esta confluencia, este choque entre idealidad y realidad, es la repetición. Por tanto, no hay verdadera repetición ni en la sola idealidad ni en la sola realidad.

En la realidad no hay repetición, porque lo más que puede encontrarse en ella es una infinita diversidad (como en el eterno flujo de Heráclito). Aunque toda esa diversidad tuviera una semejanza absoluta, no por ello habría repetición. Además, en el momento en que pudiéramos intuir una identidad sería porque haríamos uso del segundo término, la idealidad, y entonces entraría en juego la conciencia.

En la sola idealidad tampoco se da ninguna repetición, porque la idea es siempre idéntica a sí misma (como en el inmovilismo eleático) y, por tanto, no puede repetirse, necesita de la realidad para que se pueda producir la comparación.

La repetición se produce, por tanto, cuando se entrecruzan idealidad y realidad en la conciencia, cuando «se hace presente la colisión». En el momento de conocer una realidad, acude la idealidad para hacerme ver que se está pro-

duciendo una repetición. En el conocimiento, por medio de la idealidad, se reproduce (se repite) la realidad conocida.

La repetición consiste, pues, en una «reduplicación» de la realidad en la conciencia. Esta reduplicación puede tener un doble sentido: a) cuando la realidad entra en relación con la idealidad y entonces tenemos el conocimiento, y b) cuando la idealidad entra en relación con la realidad y entonces tenemos la ética, el obrar, la acción (es el sentido al que llamará «reduplicación»). El conocer y el obrar entrañan la misma relación entre realidad e idealidad pero en sentido inverso.

Tanto en el conocimiento como en la acción entran en colisión la realidad y la idealidad, produciéndose una identidad-contradicción entre lo que «es» (en la realidad) y lo que «está ahí» (en la idealidad). El medio de tal colisión no puede ser ni el tiempo (realidad) ni la eternidad (idealidad), sino un tercer elemento: la conciencia. En ella se entrecruzan tiempo y eternidad, aquí está la verdadera repetición, y desde esta intersección se puede llevar a cabo la identidad-contradicción. Si ponemos el medio en el tiempo caemos en el flujo eterno e irracionalista de Heráclito; si lo ponemos en la eternidad estamos en el inmovilismo de los eléatas y de la filosofía racionalista.

Desde esta triple relación entre realidad e idealidad que tiene lugar en la conciencia, se pueden distinguir tres grados de determinación de la propia conciencia: estético, ético y religioso.

La conciencia estética echa el peso sobre la realidad y la temporalidad, para desvanecerse en el fluir constante de los instantes. En ella no es posible realizar, por tanto, la repetición. Por ello, el esteta no está constituido todavía como una individualidad singular, sino que se disuelve en una existencia imaginaria y/o poética.

La conciencia ética, en cambio, inclina la balanza hacia la idealidad, hacia la necesidad y universalidad del deber. Mientras que en la conciencia estética se produce una «despersonificación» por falta de identidad, en la conciencia ética se da una «despersonificación por generalización», perdiéndose la intimidad del individuo. Esta conciencia ética no descubre el verdadero absoluto, el verdadero sentido de la eternidad, como lo descubrió Abraham, cuando se entregó con la plena confianza que da la fe, pero sin ningún fundamento racional para su conducta, al designio divino que le ordenaba sacrificar a su hijo Isaac. La conciencia ética confunde el verdadero fundamento moral con la obligación moral, y ello provoca una caída en el arrepentimiento que abre paso hacia una nueva forma de conciencia: la religiosa.

La conciencia religiosa lleva a cabo la auténtica repetición, porque el tiempo adquiere una nueva dimensión propiciada por la inmersión en la eternidad; por ello, conoce verdaderamente la realidad, porque descubre, en la repetición, su fundamento eterno. El conocimiento no se obtiene desde la reminiscencia (hacia atrás), sino mediante la repetición (hacia delante), gracias a la cual la conciencia religiosa participa del punto de vista eterno, desde donde todo recibe sentido y significación.

Si la clave del pensamiento antiguo es el recuerdo (la reminiscencia platónica), en la modernidad será la mediación (*Aufhebung*). En ambos, el conocimiento abstracto ha de tomarse *sub specie aeterni.* No hay conocimiento si no es de lo que está ya acabado, completo, resuelto, invariable. Por eso, el pensamiento abstracto ignora siempre la existencia individual concreta, que está en continuo devenir.

El pensamiento abstracto actúa desde instancias atemporales, estáticas y solamente puede tener como objeto lo pasado —sea reminiscencia o mediación—, no puede hacerse

cargo del futuro, de la posibilidad incierta, ni por tanto del movimiento. La mediación hegeliana, por medio de eliminaciones y superaciones, no consigue tampoco un movimiento real, sino puramente lógico.

Tanto la reminiscencia como la mediación consiguen a lo sumo un movimiento inmanente. La falta de novedad, por estar sujeta al pasado, hace imposible un movimiento trascendente tanto en la filosofía platónica como en la hegeliana. La repetición, por el contrario, es y siempre será una trascendencia, porque con ella se lleva a cabo un movimiento real en la existencia, una novedad radical, pues los actos de la existencia son siempre nuevos. Cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar que la existencia comienza a existir de nuevo cada vez que se lleva a cabo una elección. Si no se posee esta categoría trascendente, toda la vida se disuelve en estrépito vano y vacío.

Kierkegaard había encontrado el punto fuera del sistema capaz de resquebrajar el sistema. Este punto es el individuo, el cual, como veremos en el siguiente capítulo, ha de pasar por tres estadios para llegar a tomar conciencia de su propia realidad temporal que aspira a la eternidad.

Capítulo 3

# ETAPAS EN EL CAMINO DE LA VIDA

La vida del individuo pasa por tres estadios: el estético, el ético y el religioso. La existencia estética busca la eternidad en el instante placentero; la ética, en la conformidad con la ley moral, y la religiosa, en un salto cualitativo que pone en relación con lo que es eterno. Solo esta última logra la plenitud de la existencia.

La conocida doctrina de las etapas en el camino de la vida se ha convertido en la más popular del pensador danés y, todo hay que decirlo, en un lugar central para entender su pensamiento. Es bajo la dialéctica existencial del hombre estético, el ético y el religioso como debe contemplarse toda la obra kierkegaardiana. A continuación se examinarán esos tres estadios por los que puede pasar la existencia humana.

El propio Kierkegaard experimentó el paso por los tres estadios en primera persona y, tras la ruptura con Regina, acabó por inclinarse hacia una vida religiosa en solitario, que implicaba el celibato como una autoimposición voluntaria, pues la religión protestante que profesaba ni siquiera lo imponía a sus clérigos. Tenemos pues a Søren fuera del sacerdocio y también fuera de la normalidad de la comunidad, viviendo solo en el número dos de la calle del Mercado Nuevo, en una casa a la que se trasladó en octubre de 1844.

El filósofo consagraba sus jornadas de modo intenso al trabajo; por supuesto, no se trataba de una ocupación laboral, sino de su prurito por la reflexión y el estudio, desarrollado

a través de la lectura y la escritura. Sin embargo, también le preocupaba su imagen social, por lo que se dejaba ver de un modo casi ostentoso en las representaciones del Teatro Real de la capital danesa. Esas funciones y los paseos diarios eran los únicos ratos que robaba a su tarea creativa. En cierta manera, Kierkegaard estaba apegado —cuando menos, de cara a la galería— a las costumbres del hombre estético: el que vive en la inmediatez, es hedonista, vive en dependencia de las cosas y no se compromete con nada ni con nadie. Pero cae en la desesperación, consecuencia necesaria de su etapa existencial. Desespera ante la imposibilidad de encontrar la eternidad en el instante, porque es incapaz de repetir los instantes felices. La única forma de huir del tedio, la inquietud y la inestabilidad propios de esta esfera es optar por una vida ética auténtica.

¡Qué terrible es
el aburrimiento!
¡Terriblemente aburrido!

O LO UNO O LO OTRO

A lo largo de *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard caracterizó la existencia estética como la vivencia del tiempo en un puro discurrir incesante de instantes sin sentido. Esta concepción de la temporalidad, aunque presente en toda la obra, se encuentra especialmente tratada en el ensayo de la primera parte titulado *La rotación de cultivos*, donde se analiza el concepto de «aburrimiento».

El esteta mantiene que «todos los hombres son aburridos». La vida estética, antes de caer en la desesperación, debe degustar el sinsabor del aburrimiento. Una vida sin sentido, instalada en el vacío, sucumbe necesariamente al aburrimiento; por eso, los aburridos son los «apóstoles del entusiasmo vacío». Una vida que, además, desconoce el horizonte de la eternidad, que se arrastra por el suelo de la finitud, carece de sentido y cae en el aburrimiento que no es, en palabras de Kierkegaard, sino un «panteísmo demoníaco»:

«El aburrimiento se apoya en esa nada que va serpenteando a través de la existencia misma. Su vértigo es infinito, como el que se siente cuando se fija la mirada en un abismo sin fondo».

## EL ABURRIMIENTO DEL ESTETA

Para el esteta, el aburrimiento es, por una parte, una «genialidad inmediata» y, por otra, una «inmediatez adquirida». La encarnación de esta genialidad, de este primer tipo de aburrimiento, es el «turista inglés», porque él conjuga a la perfección la más alta admiración y la más profunda indiferencia. La admiración y la indiferencia vienen a ser lo mismo en la síntesis del aburrimiento: expresan el vacío de la vida. El aburrimiento «a lo inglés» viene generado por la falta de interés; para el esteta todo es banal. Representa lo que se puede llamar «el vacío del entusiasmo que grita a tontas y a locas».

El segundo tipo de aburrimiento, el propio de la «inmediatez adquirida», es fruto de una diversión equivocada. Una diversión errada, generalmente excéntrica, engendra el aburrimiento espontáneo, porque toda diversión de este tipo procede en sí misma del propio aburrimiento.

La raíz de todos los males del esteta no es la ociosidad, sino el aburrimiento. Así, si la solución para la ociosidad es el trabajo, no lo puede ser para el aburrimiento, que solo podrá ser salvado por medio de la diversión. De aquí que muchas personas intenten salir del aburrimiento mediante un «activismo infatigable», transformando todas sus actividades en negocio, y sin embargo siguen aburriéndose. No saben lo que es el aburrimiento, lo confunden con la ociosidad. El esteta cree solucionar esta situación con lo que Kierkegaard llama «rotación de cultivos» (*Vexeldrift*).

Esa «rotación» puede ser entendida de dos maneras. La primera, en un sentido extensivo, como «un continuo cambio del terreno laborable», y consiste en renovar continuamente las formas (terrenos) de diversión. Esta manera supone un método que se destruye a sí mismo y significa «una pésima infinitud», que genera más aburrimiento todavía.

El esteta propone entonces un método intensivo, que no consiste en cambiar el terreno de cultivo sino «en variar los modos de explotación y las semillas de los cereales». Este método no busca, por tanto, la satisfacción en la extensión, sino en la intensidad. Esto supone una limitación que no tenía el método anterior, y hay que decir que el hombre que sabe ponerse límites está más lejos del aburrimiento.

Esta «rotación de cultivos» entendida como cambio incesante de métodos, buscando siempre una nueva dimensión intensiva, debe englobar toda la experiencia vital. El esteta concreta su método en cuatro aspectos:

Primero: el individuo que quiera huir del aburrimiento deberá controlar el recuerdo y el olvido. Cada cambio está sometido a las leyes de estas «dos corrientes en las que toda nuestra vida se mueve», por lo que resulta decisivo saber controlarlas. Dominar el recuerdo y el olvido supone dominar, de alguna manera, las experiencias pasadas. El recuerdo será así capaz de guardar lo agradable y el olvido se encargará de hacer desaparecer lo desagradable. El olvido obra como unas tijeras que cortan los trozos inservibles del pasado, con la particularidad de que esa tarea es llevada a cabo bajo la estrecha vigilancia del recuerdo.

Segundo: el esteta deberá abstenerse de la amistad, porque para él un amigo no es eso que la filosofía clásica llamaba «el otro imprescindible», sino que es un «tercero innecesario» a no ser que su amistad sea provechosa en algún sentido. El esteta no tiene amigos, solo cómplices para conseguir más

placer, y en consecuencia deberá evitar todo compromiso e ir cambiando continuamente de amistades.

Tercero: el esteta deberá «evitar a todo trance el matrimonio», porque este vínculo quita libertad y hace imposible que se lleve a cabo la «rotación de cultivos».

Cuarto: en la línea de no comprometerse con nada ni con nadie, la receta epicúrea del esteta será «no aceptar jamás *cargos públicos*». Si los acepta, será un esclavo más de la máquina estatal y perderá su libertad a cambio de muy poca cosa. Esto, sin embargo, no significa que deba permanecer en la inactividad pública, sino que se ha de dedicar a «toda clase de ocupaciones liberales y gratuitas».

Después de estas recomendaciones, el esteta resume su método: lo más importante no es el cambio de terreno cultivable, sino que nos transformemos de continuo a nosotros mismos. Este método exige, por consiguiente, una evolución continuada de nuestra visión de la realidad. Imposibilita cualquier fijación que permita comprender el mundo de una manera objetiva. El único paradigma es la pura arbitrariedad, contraria a cualquier forma de seriedad y generadora de un tipo de diversión fundamentada en lo casual y lo imprevisible. Lo casual se transforma en absoluto y, en cuanto tal, se convierte en objeto de una admiración absoluta.

Johannes el Seductor, el seudónimo del *Diario de un seductor* con el que se cierra la primera parte de *O lo uno o lo otro*, es el paradigma de quien practica el método de la rotación de cultivos. Johannes nunca se compromete, revolotea de flor en flor sin detenerse jamás en ninguna. La seducción, para él, no es un medio sino un fin en sí misma.

El esteta vive el momento, pero cada instante resulta diferente a los anteriores y a los posteriores, por eso no encuentra relación entre ninguno de los átomos del continuo fluir temporal. Por eso también está lo más lejos posible de ser

religioso, pues no es capaz de otorgarle al tiempo el sentido suficiente como para hacerlo valioso de cara a la eternidad.

El único valor del tiempo vivido estéticamente consiste en el pasar incesante sin que quede nada. Para el esteta, cada momento es un átomo del tiempo que, si se pierde, ya no se puede recuperar. Por ello, lo único que posee es el instante placentero que debe aprovechar antes de que desaparezca. El esteta no cree por tanto en el ahorro, vive al día, gasta lo que gana; no así el individuo ético-religioso, quien sabe que una buena inversión puede multiplicar su capital.

## EL COMPROMISO ÉTICO

En 1845, Kierkegaard publicó *Etapas en el camino de la vida*, título con el que puso punto y final al ciclo estético. Este volumen llevaba por subtítulo *Estudios de diversas personas* y estaba compuesto por tres obras diferentes: *In vino veritas*, *Palabras sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones* y *¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento*. Cada una apareció firmada por un seudónimo diferente y, además, el libro completo estaba editado por Hilarius el Encuadernador.

William Afham, el autor de *In vino veritas*, evoca el recuerdo de la vida estética a la manera del *Banquete* platónico. Comienza disertando sobre el alcance y la importancia del recuerdo, y posteriormente narra el banquete en el que cinco invitados conversaron sobre el amor y la mujer. Los discursos del quinteto de comensales suceden a los postres y se declaman «*in vino*», es decir, en un estado de cierta embriaguez que asegurase un tono frívolo y encendido a un tiempo.

Tras los discursos estéticos sobre el amor, ya con el alba, los invitados salen a tomar el aire y descubren accidentalmente a dos cónyuges que desayunan en la glorieta de un

jardín doméstico. El quinteto observa con curiosidad esta pequeña muestra de la cotidianidad del matrimonio, estado que radicalmente habían despreciado durante la noche. La feliz pareja son el juez Wilhelm y su esposa. Los curiosos no entienden nada y tras alguna «observación maliciosa» se disponen a abandonar aquel lugar. Entonces uno de ellos entra por la ventana en la casa y roba un manuscrito del juez, papeles que presumiblemente componen la segunda parte.

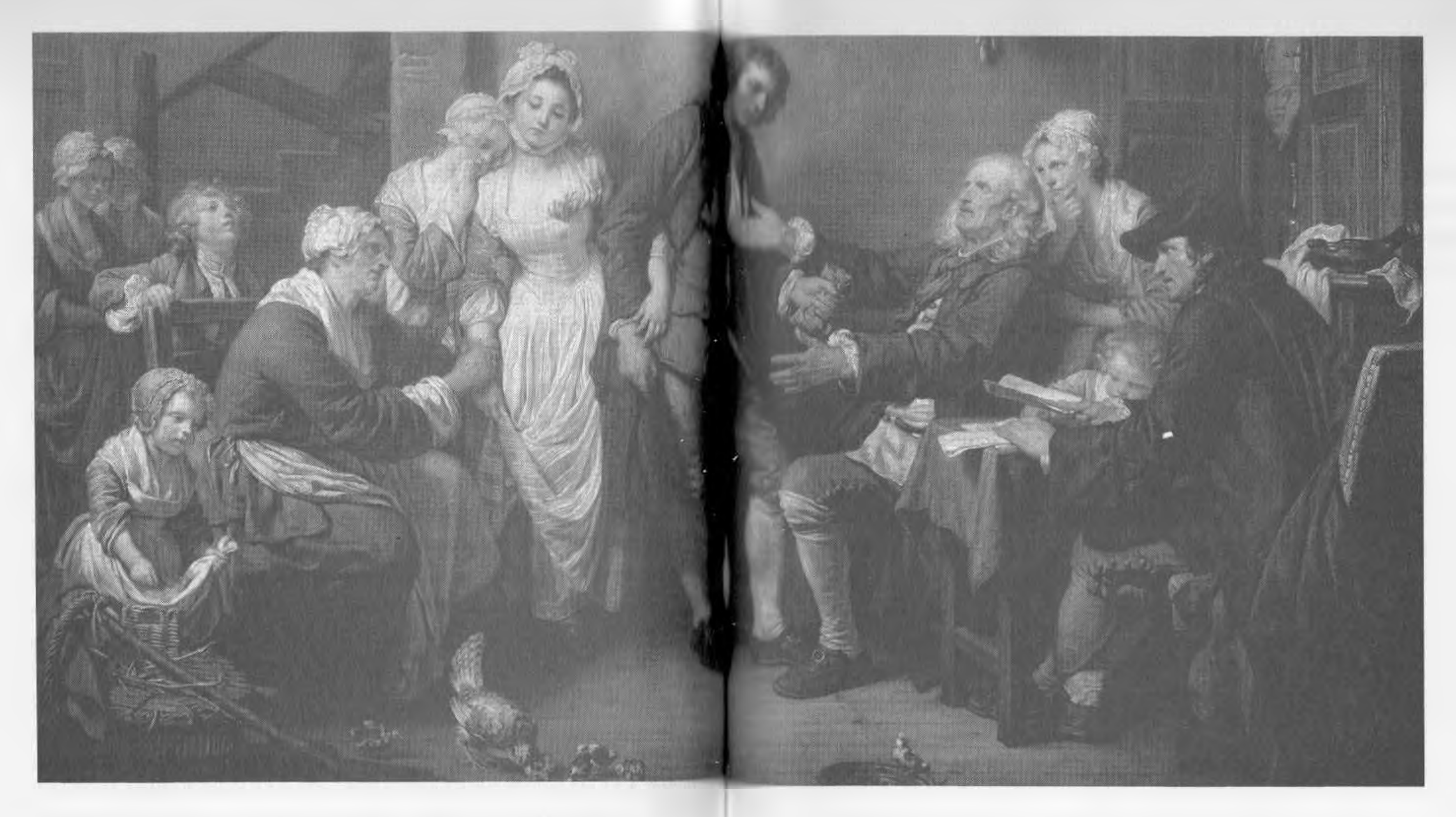
*Palabras sobre el matrimonio en respuesta a ciertas objeciones* se titula el documento robado, que está firmado por «un esposo» y contiene una hermosa apología de la institución matrimonial. Lejos de la «frivolidad erótica» de los discursos del banquete, el «esposo» llega a afirmar cosas como esta:

> El matrimonio es y seguirá siendo el más importante viaje de descubrimiento que pueda emprender el hombre; cualquier otro conocimiento de la existencia, comparado al de un hombre casado es superficial, porque él y solo él ha penetrado realmente la existencia.

En el compromiso matrimonial entra en juego algo más que la inclinación erótica: aparece la libre decisión, lo que le otorga la seriedad que no tenía el amor en el ámbito estético.

El hombre ético, representado por el juez Wilhelm, nos quiere decir que quien rechaza el matrimonio permanece en lo temporal. En cambio, para el que se decide positivamente, «lo eterno está junto a él en lo temporal». El esposo conoce la trascendencia del tiempo, sabe que en cada instante se juega su felicidad. Por eso mismo concede al tiempo su justa importancia: ni lo desprecia totalmente ni se apega a él como único horizonte.

La actitud del esposo respecto a lo temporal tiene un cierto matiz humorista. El humor consiste en considerar los me-



## EL MATRIMONIO, EJERCICIO DE LIBERTAD

Kierkegaard renunció al matrimonio con su prometida, Regina Olsen, por sentirse llamado a una causa sublime, aunque incomprendida, como fue el desenmascaramiento de la cristiandad establecida. Sin embargo, nunca dejó de apreciar las virtudes de esta institución social, que ensalzó como elemento fundamental del estadio ético de la vida, y a través de uno de sus seudónimos, el juez Wilhelm, compuso una brillante apología de la unión nupcial. Según el filósofo danés, mientras que el esteta, sensual e inquieto, ama a una mujer ideal, una abstracción, el esposo ama a una mujer real, sin necesidad de que esta se ajuste a una imagen de perfección; su amor ha practicado una elección libre, zafándose de la esclavitud de quien vive para el placer. La posición de Kierkegaard confluyó de este modo con los valores tradicionales sobre la familia, expresados por obras de arte como *La novia de pueblo* (1761), de Jean-Baptiste Greuze, en esta página.

dios como tales, no como fines en sí mismos. El humorista, así entendido, es totalmente serio con respecto a lo verdaderamente trascendente, pero no con lo que tiene carácter de medio. El amante, en cambio, tiende a transformarse en poeta, como Kierkegaard había puesto de manifiesto en *La repetición*, porque aunque resulte paradójico desprecia el tiempo, no comprende ni tan siquiera su carácter mediador. Por ello, el amante se torna grave en las circunstancias más mundanas, aunque las desprecia; el esposo, por contra, siempre con humor y lejos de despreciarlas, las asume como camino hacia su felicidad.

**Solo en el matrimonio encuentra su verdadera expresión la inclinación amorosa.**

*O LO UNO O LO OTRO*

Del mismo modo, así como el amante poeta vive en lo abstracto, el esposo vive en lo concreto. La amada es la mujer abstracta, la belleza ejemplar, la feminidad perfecta, digna de adoración y objeto de los versos del poeta, pero este no es un amor real. La esposa, por su parte, «no tiene una turba de adoradores, ni siquiera es bella, solo es bella a los ojos de su marido». Este sí que es un amor concreto y real.

El amor del poeta, por ser abstracto, está sometido a los patrones románticos. El esposo, en cambio, justamente por la concreción de su amor, se ve incapaz de amar según las «medidas ordinarias». El matrimonio añade una decisión a la inclinación amorosa. Una decisión supone una reflexión y la reflexión es el «ángel exterminador de la espontaneidad». Pero esto no quiere decir que anule la espontaneidad de la inclinación amorosa, porque no es ella el objeto de la reflexión: no somete a la esposa a la reflexión, no examina si responde al ideal de la amada, simplemente la ama.

Las opiniones que tiene el autor de esta segunda obra —el juez Wilhelm— sobre el matrimonio y sobre la mujer difieren

totalmente de las mantenidas por los comensales de *In vino veritas*. Sobre la concepción del sexo femenino, hay que decir que el esposo muestra una delicadeza y un respeto que no encontramos en los locuaces contertulios del banquete. Para el esposo, la mujer no es el «sexo débil»: «Un cordoncillo de seda —afirma— puede muy bien ser tan fuerte como una cadena de hierro». Los que así la consideran no la miran más que de modo estético, porque «la mujer vale por lo menos tanto como el hombre», afirma el esposo lacónicamente.

El hombre ético está instalado en lo general. Actúa como todo el mundo. Es el hombre del compromiso matrimonial; el mismo tipo de varón que aspiró a ser Kierkegaard, cuando se prometió a Regina Olsen. El matrimonio refleja claramente el estadio en que se recupera la sensibilidad estética en un orden más elevado y racional, donde las demandas estéticas legítimas pueden ser llevadas a su plenitud (el enamoramiento, la pasión, la *religio amoris*, la predestinación...). La existencia ética aporta a la esfera estética un bien del que esta carecía: la libertad. El hombre auténticamente libre no es el que vive esclavizado por los placeres, sino el hombre ético que es capaz de escoger responsablemente. Pero cuando la ética tiene que afrontar el problema del pecado, surge en el alma del ser humano «un temblor de tierra», el arrepentimiento, que le «obliga» a optar por un plano superior. Ante el pecado, el individuo se queda «solo ante Dios»; la universalidad de la moral ya no puede ayudarlo.

## LA EXCEPCIÓN RELIGIOSA

Al final de estas *Palabras sobre el matrimonio* se presenta el tema de la «excepción religiosa». La «excepción» es aquel individuo que ha apostado más alto, pues ve en lo religioso

el amor supremo, pero que no puede justificarlo ante lo general, representado en la institución matrimonial.

En la última obra que conforma las *Etapas*, Frater Taciturnus (Hermano Silencioso) recopila el diario de un amante que ha abandonado a su amada por razones religiosas. Lo titula: *¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento.* En cada apunte de este diario se va mostrando la experiencia psicológica del que ha optado por el estadio religioso y ha roto, en consecuencia, con los estadios inferiores. En suma, del Kierkegaard que cree haber hallado la madurez espiritual en su renuncia al amor conyugal de Regina.

La pregunta que tortura la mente de quien se lo ha jugado todo a la carta de la eternidad es: ¿soy culpable o no? Le cuesta encontrar una justificación razonable a su falta, es decir, al hecho de haber roto las relaciones con su amada y, junto a esto, el haber desestimado todo lo mundano. En tales circunstancias, el único consuelo que le queda es, como él mismo afirma, «el hecho de que, reconociendo mi falta, adivino además una Providencia en todo el asunto», y la única esperanza, «que eso pueda ser perdonado, si no aquí, al menos en la eternidad». No importa si es o no perdonado por la amada; a ella no le corresponde perdonarle, porque ese perdón no puede justificarle en la eternidad. La única justificación para su causa solo puede venir de Dios.

El hombre religioso, el individuo singular, la excepción ética, ha hecho una elección absoluta por el Absoluto. El norte de su vida es Dios; su única arma, la fe. Ha escogido un Amor que sobrepasa la racionalidad ética. Por eso se encuentra solo, «solo ante Dios». Sin embargo, Kierkegaard intentó decirnos que esto no supone eliminar la ética, sino elevarla a un plano trascendente, donde se conserva y eleva todo lo que de legítimo hay en los estadios estético y ético. Así pues, el verdadero «o lo uno o lo otro» es una alternativa entre la vida

estética y la vida ético-religiosa; es decir, Kierkegaard estaba pensando en una ética elevada a la trascendencia, en lo que podríamos llamar una «segunda» o «nueva ética».

Igual que Abraham, como leemos en el Génesis, fue capaz de renunciar a su propio hijo por mandato divino, Kierkegaard renunció a Regina por el mismo motivo. Si el Patriarca tuvo fe y recuperó a Isaac, ¿tendría él la suficiente fe en Dios como para recuperar a su amada?

La figura de Abraham ya había sido introducida en *Temor y temblor*, obra publicada en 1843 que encerraba un mensaje cifrado para Regina. Estaba firmado por Johannes de Silentio. A grandes rasgos, Kierkegaard presentó al Patriarca del Antiguo Testamento como el prototipo de la excepción religiosa, a quien Dios había llamado a realizar una tarea escandalosa para la razón ética, una prueba que le obliga a optar entre la fe en el absurdo y las obligaciones éticas.

En esta obra, Kierkegaard volvió a cargar contra el racionalismo: contra Hegel, quien pretendió superar la fe mediante el principio «lo interior es lo exterior»; y contra el formalismo moral kantiano, para el cual nada estaba por encima de la moral.

Frente a la primera pretensión, propia del «filósofo» y del «pensador sistemático», el danés opuso la figura de Abraham, quien «no era un pensador, no sentía ningún impulso de sobrepasar la fe». En cambio, Hegel pretendió subsumir la fe en categorías racionales, lo cual supone nada más y nada menos que sofocarla. La fe escapa a la razón, es inasequible al pensamiento; es lo interior que no puede expresarse en lo exterior. Abraham, el padre de la fe, nos enseñó que para creer hay que abandonar la razón y lanzarse al absurdo.

Por ello, humanamente podemos entender la intención de Hegel, pero no la reacción de Abraham. Esta imposibilidad de racionalizar la fe sume al hombre en la angustia. La fe no

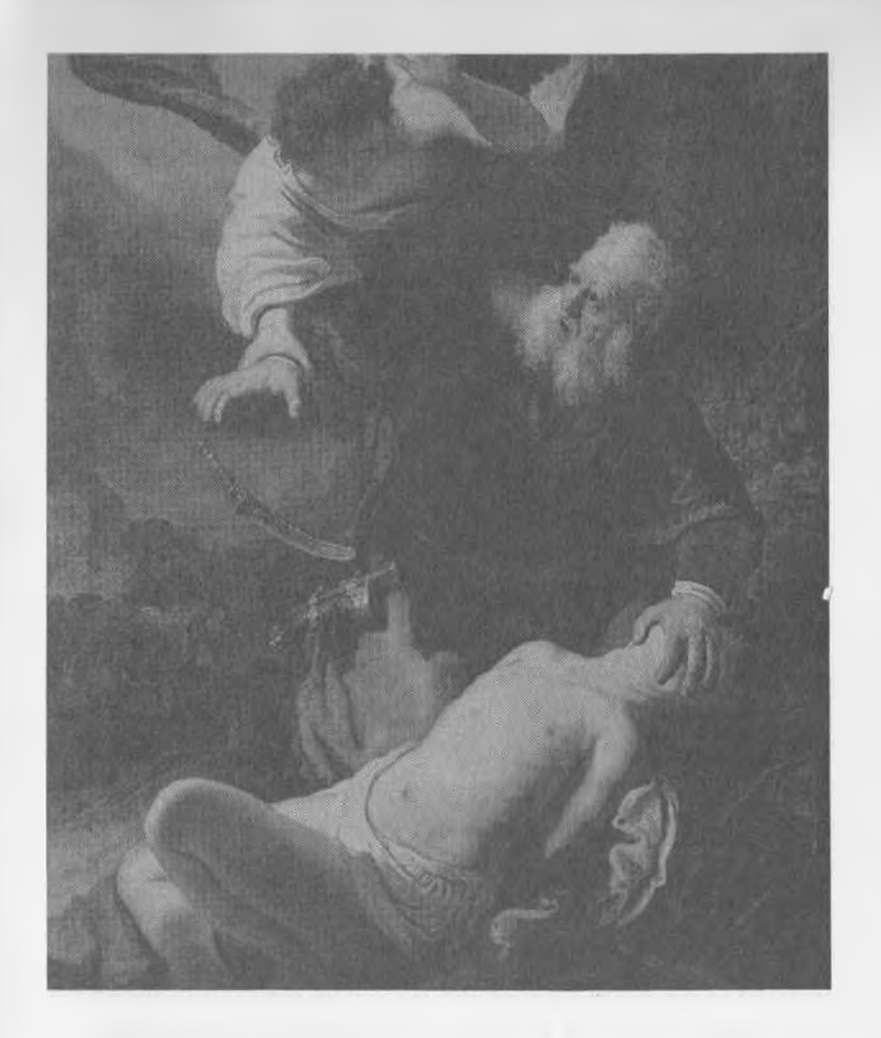
es un movimiento racional o ideal —justamente porque es un movimiento real—, sino que actúa en virtud del absurdo: comienza precisamente donde acaba la razón. La fe es una pasión. El individuo singular no llega a ella por el solo proceso de reflexión, sino poniendo toda la carne en el asador. Por una entrega total.

La ética autónoma de Kant, el segundo foco del ataque de Kierkegaard a través de Johannes de Silentio, representa que la razón, transfigurada en «la moral racional», es el tribunal supremo que juzga los actos humanos. Para la concepción kantiana, todo lo que sobrepasa la esfera de la moral no es racional ni humano. Esta esfera es la de la universalidad o generalidad (así la denominó Kierkegaard); es el «obrar como todo el mundo». Por ello, la historia de Abraham no puede justificarse humanamente. Es decir, bajo la perspectiva racionalista, el Patriarca está perdido. Pero no solo él, sino cualquier individuo singular que represente una excepción ética y cuyo obrar choque o sobrepase las normas morales. Lo que está dispuesto a acometer Abraham es un sacrificio, una categoría netamente religiosa que sobrepasa los límites de la razón.

En suma, Kierkegaard hizo a Kant dos grandes objeciones: en primer lugar, en la ética kantiana Dios queda subordinado a la ley moral, cuando debería ser su fundamento; en segundo lugar, un tal sistema ético se muestra impotente para afrontar las evidencias existenciales del individuo singular, por ejemplo el pecado o el sacrificio.

## El «caballero de la fe» y la «prueba»

La moral racionalista despersonaliza a Dios —lo convierte en Razón abstracta— y pone el énfasis más sobre el deber que sobre el amor. Lo cual lleva a construir un sistema



## LA FE DE ABRAHAM

*El sacrificio de Isaac* (1849), lienzo de Gerhard Wilhelm von Reutern (1794-1865), plasma el momento en que Abraham, dispuesto a sacrificar a su hijo por mandato divino, es detenido por un ángel, que le hace cambiar la víctima humana por un carnero enredado entre las zarzas. Kierkegaard admiraba la conducta del patriarca bíblico, que renegó de los dictados de la razón —el mundo ético— para seguir el mandato divino y por ello fue recompensado. Con su elección, Abraham se convirtió en caballero de la fe.

cerrado que desprecia al individuo; un sistema demasiado abstracto para comprender los problemas reales del hombre concreto, sujeto a los efectos del pecado. Sin embargo, «excepciones éticas», como las de Abraham o Job (personaje que ya había analizado el danés al final de *La repetición*) ponen de manifiesto que hay consideraciones decisivas que la ética racionalista no puede tener en cuenta. Y si hay casos que no pueden resolverse con categorías éticas, ello significa que esas categorías son limitadas, cerradas.

Intrínsecamente unida a la excepción religiosa se halla la categoría de la «prueba». Esta categoría no es estética y sobrepasa la consideración ética, porque es totalmente trascendente. La «prueba» es una categoría temporal que apunta a lo eterno. Los sucesos que se relacionan con ella son temporales (porque se desarrollan en el mundo), pero su origen y finalidad son eternos (porque dimanan de la Providencia y nos relacionan con ella de un modo decisivo).

La prueba es la piedra de toque para que, quien cargue con una excepción ética, se sitúe por encima de lo general. Este salto entraña una gran dosis de angustia, tanta que, a veces, puede ocasionar que la excepción ética sea vencida por lo general y el salto fracase. Quien opte por la excepción es un «caballero de la fe», como lo llamó Kierkegaard, dispuesto a vivir en una zozobra constante, porque constantemente estará sometido a prueba y a cada instante existe la posibilidad de que en su angustia se eche atrás y reingrese en lo general.

En *Temor y temblor*, Johannes de Silentio compara el «héroe de la fe» con el «héroe trágico». Este último, encarnado en personajes como Agamenón y Jefté, dispuestos a sacrificar a sus hijas, o Bruto, asesino de su propio padre, no sale de la esfera de la ética, por eso es comprendido y felicitado por el mundo; nunca se encuentra solo, porque siempre hallará la admiración de los demás, o por lo menos de sus

partidarios. El héroe trágico renuncia a sí mismo, pero para expresar lo general. Por el contrario, el «caballero de la fe» renuncia a lo general para convertirse en el Singular.

Al Patriarca Abraham le falta esta instancia intermedia que salva al héroe trágico: le falta la mediación de lo general. A causa de su conducta incomprensible lleva a cabo una «suspensión teleológica de lo ético», pues lo ético no es el fin (*telos*) supremo. Se queda «solo ante Dios». Del mundo no puede esperar sino desprecio. Por eso se puede comprender a Agamenón, pero no se puede comprender a Abraham. Cualquiera puede llegar a ser por su propio esfuerzo un héroe trágico, pues para lograrlo se requiere únicamente el movimiento de la resignación. Sin embargo, para que un individuo se convierta en Singular, en una auténtica excepción ética, tiene que obrar un salto mortal, ir más allá de la resignación y realizar el movimiento de la fe por el absurdo.

La ética racionalista sostiene que el deber del hombre consiste en subordinarse al imperativo universal, a lo que Kierkegaard llamaba «general». Cuando el Singular siente el impulso de afirmarse a sí mismo en su singularidad, la ética lo considera una tentación. Si persiste en ello, se coloca fuera de lo general. Por ello, los moralistas se escandalizan con la historia de Abraham y ven en él un asesino de intención.

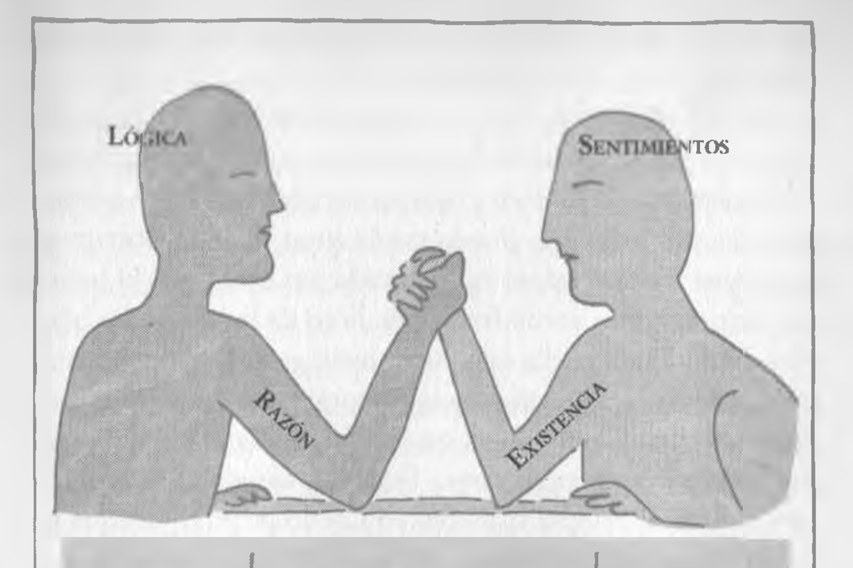
Para la ética racionalista no cabe la excepción, pues en el momento en que el Singular se afirma como tal, peca, lo cual le hace caer en un estado de *Anfaegtelse* del que solo puede salir si se abandona otra vez en lo general, a través del arrepentimiento. La palabra danesa *Anfaegtelse* significa «duda, tentación, inquietud», y se refiere al estado en que el hombre se encuentra en el umbral de lo divino, en una especie de *horror religiosus*, de duda o inquietud, de ansiedad o crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo. El término provie-

## LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

Toda sociedad posee un código de comportamiento que estipula las conductas aceptables, en tanto que acordes con los principios religiosos, las costumbres tradicionales o la idiosincrasia de dicha colectividad. Esas normas para la acción constituyen la ética; se trata de prescritos asumidos por los individuos como propios y que perduran largamente en el tiempo, a pesar de ser susceptibles de reforma o cambio. Quien se mueve dentro del terreno acotado por la normativa ética recibe un reconocimiento ajeno a la corrección de sus actos; vive dentro de lo que Kierkegaard denominó «lo general», la buena opinión pública. Kant había establecido que la acción ética debía obedecer a la racionalidad del individuo; moral era, a juicio de Kant, toda conducta que fuera aprobada por la razón, y advirtió contra la inmoralidad de las acciones empujadas por los sentimientos, el apetito o el interés, si no estaban sancionadas por el raciocinio. Posteriormente, Hegel planteó un sistema filosófico en el que la dialéctica de la razón superaba la oposición entre libertad y necesidad.

### Razón frente a existencia

Frente a la ética racionalista de los dos pensadores citados, Kierkegaard planteó la imposibilidad de que la razón, que se mueve en el terreno de las ideas, pueda comprehender la complejidad de la existencia real concreta (es decir, la vida de las personas singulares), muchas de cuyas vivencias escapan a la mera lógica. Uno de estos elementos es la fe, una experiencia interior que no puede expresarse mediante conceptos, pero que no por ello resulta menos eficaz como inspiración y estímulo para la acción individual. Así, frente a la figura del pensador que medita ardua e inacabablemente acerca de la razón suprema que debe ordenar los actos de los seres humanos, Kierkegaard antepuso la figura del patriarca Abraham, que aventaja al anterior en diligencia y determinación a la hora de actuar, incluso cuando se entrega a un mandato racionalmente incomprensible, como es el sacrificio de su hijo primogénito. La fe avanza sobre un territorio que está vedado a la razón, el de los sentimientos, y restituye al Dios revelado en las Escrituras como fundamento del deber ser, protagonismo que había pretendido arrebatarle la razón.




| | |
|---|---|
| La dialéctica entiende lo racional y lo irracional como dos momentos de un solo proceso. | La vida es inaprensible en su totalidad por un mero ejercicio lógico, como es la dialéctica. |
| Las ideas pretenden ser la escritura en que está cifrada toda la realidad. | La realidad contiene elementos de irracionalidad, como los sentimientos, ajenos a las ideas. |
| Vivir dentro de las normas de «lo general» depara el reconocimiento ajeno a nuestros actos. | Frente a «lo general», el sujeto se afirma a sí mismo optando por su propia singularidad. |
| La ética se basa en la norma impuesta por la razón. | La fe escapa al dominio de la razón y busca su justificación en lo divino. |
| La razón pretende establecer la norma absoluta de todo lo existente, suplantando a la divinidad. | Dios es el único fundamento de la ética, porque de su inteligencia procede lo racional y lo irracional. |

ne de la teología de Lutero, en el sentido recién indicado de duda, incertidumbre, tentación.

Cuando el Singular ha concentrado todo lo ético en un punto, le pueden ocurrir dos cosas. La primera, que no logre la suspensión de la ética y, entonces, será presa de *Anfaegtelse*; la segunda, que pueda quebrantar todo lo ético y se posicione en una esfera más elevada; en este caso se habrá convertido en un verdadero «caballero de la fe», como hizo Abraham. Él no podía encontrar justificación en lo general, pues si lo hiciera, o tan solo lo intentara, en ese mismo momento ya había entrado en un estado de *Anfaegtelse*. Abraham, como excepción, como Singular, carecía de instancia intermedia; le faltaba la mediación de lo general, porque se había colocado por encima de ello. Esta es la paradoja que no admite mediación, es decir, la fe.

El «caballero de la fe» se coloca en una relación absoluta con lo Absoluto, cuya única justificación reside en lo paradójico; no será justificado en virtud de su integración en lo general, sino en razón de su calidad de Singular.

Kierkegaard se dio cuenta de que la ética kantiana vaciaba de contenido al Singular, de que lo convertía en un punto abstracto carente de realidad frente a lo universal (la moral). También percibió que la misma suerte corría el Singular en la filosofía del derecho de Hegel, en la que queda subsumido por la voluntad del Espíritu objetivado en el Estado.

## Silencio e interioridad

El héroe de la fe ha logrado relativizar la ética. El imperativo moral ya no es categórico, porque la razón humana está subordinada a la Razón divina; la ley moral, a la Ley de Dios.

El deber como «necesidad de una acción por respeto a la ley», según la fórmula kantiana, también es relativo, pues únicamente existe un deber absoluto para con Dios. Una moralidad autónoma como la que propuso Kant somete la religión a los límites de la razón y comporta la supresión de un Dios personal como garante del deber moral.

> La paradoja de la fe consiste en que el Singular es superior a lo general.
>
> *Temor y temblor*

Por eso, Kierkegaard apelaba directamente a la fe de Abraham como un ejemplo del deber basado en Dios y no en la universalidad de la ley. La obediencia de Abraham es directa y absoluta hacia Dios mismo, sin la mediación de un imperativo racional. Pero, entonces, ¿cómo se justifica ese deber absoluto? Si el «caballero de la fe» no encuentra justificación en el nivel humano (la ética), eso significa que se encuentra solo «ante Dios», y que únicamente Dios puede justificar su obrar. Esto explica el «temor y temblor», la angustia, el espanto y la zozobra que produce la contemplación, por parte de los demás, de un «caballero de la fe».

Si existe un deber absoluto para con Dios no justificado éticamente, eso significa que existe también un «interior oculto» que solo Dios puede contemplar. El «héroe de la fe» guarda silencio ante las instancias éticas, pues no puede hacer otra cosa. Su verdad es incomunicable, su interior no puede exteriorizarse, su soledad es la más absoluta. Por eso, no puede hablar. Si dijera algo, significaría que su fe se ha quebrado, que busca consuelo y refugio en lo general; entonces habría caído en un estado de *Anfaegtelse* y dejaría de ser *ipso facto* un «caballero de la fe».

El silencio de Abraham no está justificado desde el punto de vista estético ni ético. Abraham está solo ante Dios y únicamente Dios puede justificarlo. En esto consiste la paradoja

de la fe. No habla, porque no puede manifestar algo incomprensible. Todo lo hace en virtud del absurdo.

Para poder manifestar algo hace falta la palabra que sirve de mediación. Pero la paradoja no admite mediación; de aquí el silencio. Algo que Hegel no podría comprender, pues según él «lo interior es lo exterior». En el sistema hegeliano no cabe nada inexpresable, nada que salga de sus propias redes conceptuales; todo se puede decir, todo se puede comunicar, todo es perfectamente racional. Pero el sistema choca con la interioridad inexpresable de Abraham, el «padre de la fe», y con su silencio que clama contra él.

Esa interioridad inexpresable del individuo que se halla solo «ante Dios» no puede evitar padecer dos experiencias radicalmente humanas, como son la angustia y la desesperación.

Capítulo 4

# ANGUSTIA Y DESESPERACIÓN

La angustia y la desesperación constituyen dos estados de la conciencia que ponen de manifiesto la fragilidad humana, a la vez que anuncian su grandeza, pues solo puede angustiarse y caer en la desesperación un ser libre. El análisis kierkegaardiano de estas realidades arranca del concepto de pecado, olvidado por la filosofía racionalista.

Según Kierkegaard, si algo caracteriza al individuo existente es que es capaz de angustiarse y desesperarse. Ambas realidades existenciales son inasumibles por el racionalismo en general y el hegelianismo en particular, pues en el momento en que se intentan racionalizar se suprimen. No se puede existir sin sufrir angustia y desesperación. Ambos estados del existente se relacionan con el pecado: la primera lo precede y la segunda resulta de él.

La angustia precede al pecado y aparece cuando al individuo se le presenta la posibilidad de la libertad; por ejemplo, la libertad de pecar. Antes de tomar una decisión, el yo no está dado propiamente porque no se ha determinado todavía, solamente está la posibilidad de convertirse en un yo. El yo se determina cuando toma una decisión, cuando elige; antes de la elección se encuentra como soñando, en un estado de ignorancia de sí mismo.

En cada acto de libertad el individuo existente se halla ante la nada, como asomado a un abismo vacío, angustiado porque se hace consciente de lo que aún no es pero po-

dría ser. Esta situación le produce algo similar al vértigo, que se llama angustia. Pero ¿qué le angustia al hombre? Le angustia la posibilidad de la libertad que no se ha ejercido todavía. Esa sensación angustiosa ante el acto de libertad por el que el individuo se constituye en sí mismo es deseo de lo que se teme a la vez que temor de lo que se desea.

> La angustia es la posibilidad de la libertad.
>
> *El concepto de la angustia*

Si la angustia se presenta antes que la libertad, aparece luego otro estado de conciencia: la desesperación. Para Hegel, la conciencia se consuela al encontrar su función en el Todo; en cambio, para Kierkegaard, cuando el individuo toma conciencia de su propia elección se desespera. Escapar de la desesperación es imposible; la falta de desesperación sería la nada, la ausencia absoluta de conciencia. Si la angustia es imprescindible para que el individuo tome conciencia de su libertad, la desesperación es necesaria para que en el individuo se despierte la conciencia de su valor eterno.

*El concepto de la angustia* apareció en 1844 firmado por Vigilius Haufniensis (el Vigilante de Copenhague). Trata sobre el tema del pecado, relacionado con el individuo y con el estado psicológico que le es propio: la angustia.

## ANGUSTIA Y «GENIO RELIGIOSO»

La angustia se presenta como el momento psíquico anterior al pecado y como su condición de posibilidad. La primera forma de autoconciencia en el ser humano, generada por la posibilidad de la libertad que en su origen no es nada o es una nada. Si acudimos al Génesis, la posibilidad de la nada ante la prohibición de tomar la fruta del árbol del bien y del mal engendra angustia en Adán. Pero esa congoja psicológi-

ca también se presenta como consecuencia del pecado, pues este siempre es una posibilidad que angustia al hombre.

En el estado de inocencia en que se hallaba Adán, que se identifica con un estado de ignorancia del bien y del mal, el espíritu humano está indeterminado, «como soñando». En el estado de inocencia hay paz y reposo, pero, a la vez, «hay nada». Este es el profundo misterio de la inocencia: que al mismo tiempo es angustia. Soñando proyecta el espíritu su propia realidad, pero esta realidad es nada. Y esta nada engendra angustia.

La angustia como momento anterior al pecado manifiesta una existencia que es libertad, siendo esa libertad inicialmente pura posibilidad. Esta autoconciencia de la existencia como angustia es la misma autoconciencia de la existencia como libertad. Esta libertad, en su origen, es nada, simple constatación de la pura posibilidad vacía.

La angustia se distingue del miedo. Mientras que el objeto de este es algo concreto, aquella se refiere a algo indeterminado. El que tiene miedo teme por algo; el que se angustia no sabe por qué, pues se angustia «por nada». El objeto de la angustia es la nada. En palabras de Kierkegaard: «la realidad de la libertad como posibilidad frente a la posibilidad».

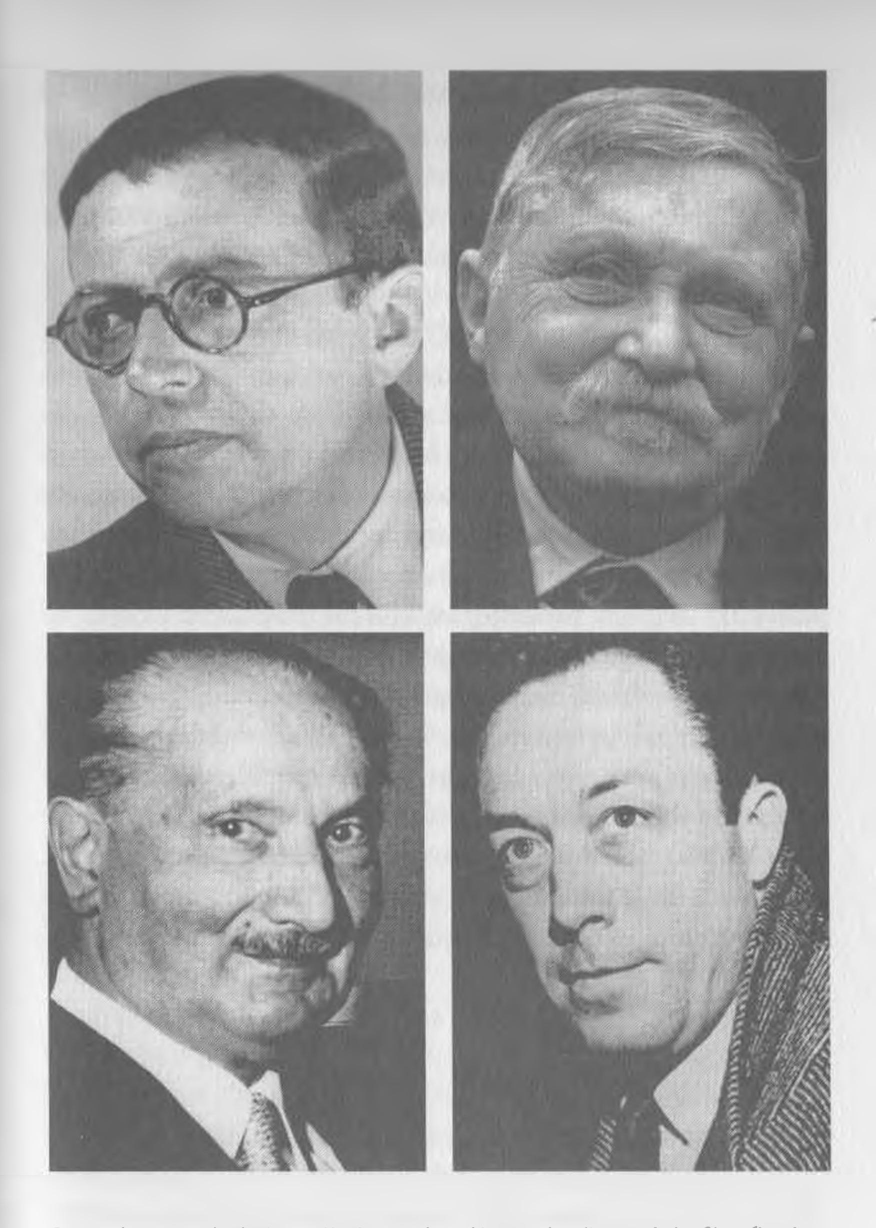
Pero la angustia no solo se presenta como posibilidad del pecado, sino también como su consecuencia. La continuidad del pecado es una angustiosa posibilidad. Si heredamos de Adán el pecado, somos legatarios también del estado psicológico que le sigue. Como contrapartida se le presenta al hombre una salvación, una posibilidad, una promesa de remisión. Esa remisión, a la vez que tiene el sentido de esperanza, también indica posibilidad: por eso, el hombre se angustia ante ella, pues la ama, la desea, la espera, pero también la teme, pues le resulta desconocida.

Kierkegaard compara la angustia con el vértigo, esa sensación que tiene quien mira al fondo de un abismo. La angustia es el vértigo de la libertad que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse.

Esa síntesis que pone el espíritu es la síntesis de lo finito y lo infinito, del tiempo y la eternidad que configuran al ser humano. El individuo auténtico es aquel capaz de realizar existencialmente la síntesis, o lo que es lo mismo, aquel que, en su relación con lo eterno, es capaz de dar sentido eterno al tiempo. Esto que resulta paradójico, porque es la esencia misma de la paradoja, no es una tarea especulativa, sino práctica. Es una acción concreta que debe hacerse en cada momento de la existencia por cada individuo. Porque, en el momento, el tiempo y la eternidad se tocan. Kierkegaard utiliza el término danés *Øieblik* («instante, momento, vistazo») y el alemán *Augenblick* («un abrir y cerrar de ojos»). Así leemos en *El concepto de la angustia*:

> No es en rigor el momento un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquella, por decirlo así, para detener el tiempo. [...] Es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la *temporalidad*, en la que el tiempo traspasa continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo.

Pero ¿qué es lo que hace que la eternidad entre en el tiempo? La respuesta no puede ser otra que la existencia de un ser espiritual capaz de lograr la síntesis entre lo temporal y lo eterno. A ese ser profundamente espiritual y libre, Kierkegaard lo llama «genio religioso», el cual descubre en sí la rea-



Con razón se puede decir que Kierkegaard es el inspirador directo de las filosofías de la existencia y que los temas que trata el existencialismo del siglo xx están planteados por el pensador danés. Él fue el primero en poner en el centro del filosofar al individuo existente. Sobre estas líneas, cuatro figuras del pensamiento existencialista del siglo xx: Jean-Paul Sartre (arriba, a la izquierda), Gabriel Marcel (arriba, a la derecha), Martin Heidegger (abajo, izquierda) y Albert Camus.

lidad del pecado y de la angustia, las cuales le llevan a experimentar la presencia de Dios. El «genio religioso» descubre la libertad y no teme al destino. Pero, a la vez que descubre la libertad, descubre también la culpa: ese es el momento culminante del «ideal antropológico» kierkegaardiano.

Si el ser humano fuera solo un animal no podría angustiarse y, si solo fuera un ángel, tampoco. Pero como es una síntesis espiritual puede angustiarse y, cuanto más profundamente se angustia, más humano es, porque está siendo consciente de su relación con lo eterno.

La plenitud de esa conciencia la hallamos en el «genio religioso». El espíritu del «genio religioso» es plena subjetividad, pero no en sentido abstracto, sino concreto. Para el individuo singular, poseedor de una subjetividad concreta, la verdad no es algo abstracto, sino, al revés, algo que debe ser vivido, producido e interiorizado, como veremos en el capítulo siguiente. Una verdad que no pueda ser vivida, interiorizada en definitiva, producida por el obrar del hombre, no tiene sentido alguno. La subjetividad es «autoconciencia», pero no la «autoconciencia» de un «yo trascendental», momento culminante de la dialéctica hegeliana, sino la autoconsciencia *in concreto* del yo individual que se sabe eterno.

## LAS «COLISIONES»

Después de tres intensos años de producción literaria (1843-1845), Kierkegaard se decidió a dejarlo todo y convertirse en pastor de una parroquia tranquila de algún lugar de Dinamarca. Había entregado a la imprenta el *Postscriptum* (finales de diciembre de 1845), la que pretendía ser su obra definitiva, y estaba ordenando su escritorio cuando encontró uno de esos anuarios típicos de fin de año titulado *Gaea,*

*anuario estético*, editado por un tal Peder Ludvig Møller, escritor, poeta y crítico. La publicación estaba compuesta por diecinueve artículos, entre los que había uno del mismo editor titulado «Una visita en el Søro».

Se trataba de una reseña de las publicaciones de aquel año 1845, hecha en forma de tertulia entre varios autores que vivían en el barrio de Søro, en Copenhague. Allí, a la manera de *In vino veritas*, los autores hacían duras críticas a *Etapas en el camino de la vida*. Unos la consideraban una «carrera de baquetas», otros la tildaban de «estética abstracta»; unos suponían que su autor debía de ser un tipo viejo y agotado, en todo caso buen escritor, aunque cínico; otros criticaban que escribiera demasiado, lo cual solo se podía entender como una forma de terapia que velara alguna deformación personal.

Kierkegaard no tardó en responder a Møller y lo hizo de la forma más hiriente. Conocía la relación que tenía el publicista con un semanario satírico, llamado *El corsario*, pero que mantenía en secreto para no manchar su imagen, ya que aspiraba a la cátedra de Estética de la universidad de Copenhague. Kierkegaard, bajo el nombre de Frater Taciturnus, firmó un artículo en el periódico *Fædrelandet* (27 de diciembre de 1845) en el que ponía de manifiesto que «donde está P. L. Møller está *El corsario*».

Efectivamente, Møller era la mano derecha de Meïr Aron Goldschmidt, director de *El corsario*, pero tal relación ni se había hecho oficial ni se conocía en público. Al día siguiente, Møller publicó en el mismo periódico una respuesta sin asperezas y el 2 de enero el periódico de Goldschmidt comentó el asunto sin ninguna malicia, sino más bien en un tono risueño y humorístico. No obstante, como el *Postscriptum* estaba ya en imprenta, Kierkegaard aprovechó para atacar directamente a *El corsario* y provocar a su director. El 10 de enero, en un artículo titulado «El resultado dialéctico de

una policía literaria», pidió al rotativo que le insultase para quedar inmortalizado en sus páginas. Fue entonces cuando Goldschmidt dio la orden de acribillar a Kierkegaard y *El corsario* desató toda su ira satírica contra él: aparecieron críticas, mofas, chistes, caricaturas del «señor O lo uno o lo otro» encorvado, con las piernas de los pantalones desiguales y siempre con un bastón o un paraguas. Pero lo más grave fue que el rotativo rompió el código tácito de no revelar el autor de los seudónimos. Nuestro pensador se convirtió, de la noche a la mañana, en el hazmerreír de los niños cuando paseaba por las calles de Copenhague y en objeto de comentarios y chistes maliciosos.

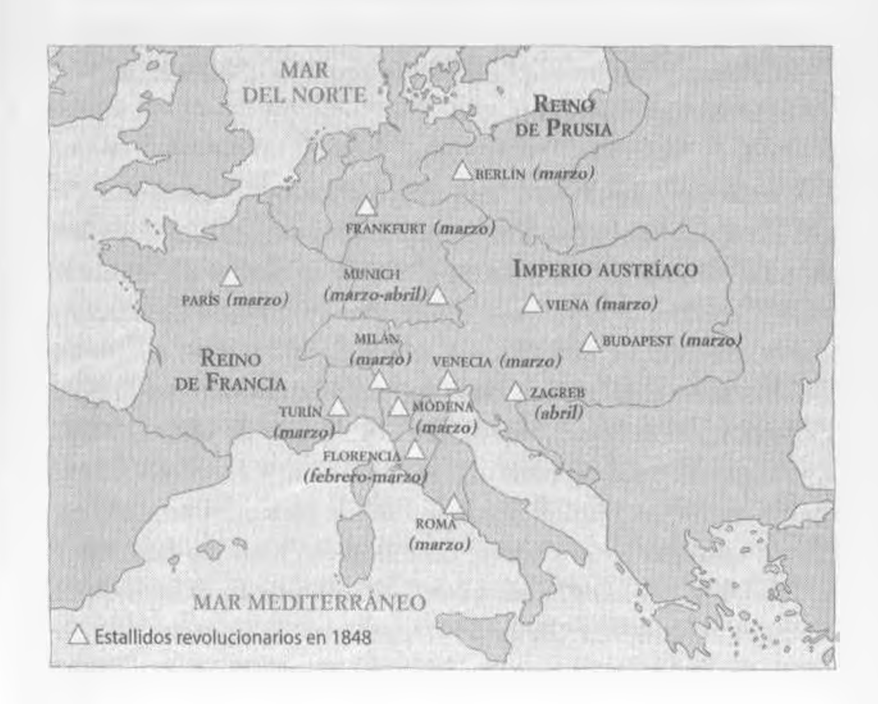
Este incidente le dejó tocado; se podría decir que llevó a la calle lo que él mismo llamaba las «colisiones» con sus contemporáneos, lo cual le recluyó más en su interior y le dio las fuerzas de quien se siente martirizado para continuar su tarea de escritor, a la que había renunciado con la entrega del *Postscriptum*. Gracias a *El corsario*, Kierkegaard cargó de nuevo la recámara y volvió con más fuerza al campo de batalla, con el ímpetu que otorgaba la amargura de haberse sentido vituperado.

## Indiferencia ante el mundo

Mientras Kierkeggard regresaba con bríos renovados a su actividad literaria, la situación política en Europa central se tensaba, debido tanto a las pretensiones expansionistas de Prusia como a la incipiente acción revolucionaria de los grupos nacionalistas y el movimiento obrero. Así, en 1848 tuvo lugar un cruento estallido social en varios estados europeos, y por lo que atañe particularmente a Dinamarca, el año estuvo marcado por la guerra contra Prusia, que reivindicaba

## UN VENDAVAL REVOLUCIONARIO

En 1848 Europa se vio sacudida por una oleada revolucionaria. Años de grave crisis económica se sumaron al enorme malestar social y a los nacientes ideales democráticos y nacionalistas. En Francia se instauró la Segunda República, tras derrocar al rey Luis Felipe de Orleans. En marzo, el emperador Fernando I de Austria tuvo que decretar la libertad de prensa y asegurar el paso hacia un régimen constitucional. El monarca de Prusia, Federico Guillermo IV, formó un parlamento democrático y aseguró estar dispuesto a promover la unidad de Alemania. En Italia, los liberales se sublevaron contra el rey y proclamaron una nueva constitución que puso fin al poder temporal del Papado. Sin embargo, la reacción triunfó finalmente en estos países. En febrero de 1848 apareció en Londres la primera edición del *Manifiesto comunista*, de Karl Marx y Friedrich Engels, en el que se animaba al proletariado a tomar las riendas de la revolución. Dada su tendencia al conservadurismo político, Kierkegaard nunca manifestó simpatía por estos sucesos revolucionarios.



el territorio fronterizo de Schleswig-Holstein, que acabó en poder de la potencia germana.

Desde una cierta distancia, que pudo ser interpretada como indiferencia, Kierkegaard contemplaría la «revolución social» como una victoria de lo general sobre la individualidad. No es que permaneciera del todo ajeno a los conflictos políticos y sociales que estallaban a su alrededor, sino que los interpretó como una señal para seguir su lucha personal.

> Fuera todo es agitación —escribió en su *Diario* el 27 de marzo—; el nacionalismo se desencadena por todas partes; todos hablan de sacrificar su vida y tal vez están dispuestos a hacerlo, pero con el poderoso apoyo de la opinión pública. Yo vivo apartado en este cuarto silencioso (¡dentro de poco me acusarán también de indiferencia por la causa nacional!), y solo conozco un peligro: la religiosidad. Pero de eso nadie se preocupa, nadie sospecha mi actual estado de ánimo. Esa es mi vida: ¡eterna incomprensión! No comprenden mis sufrimientos y me pagan con odio.

Durante ese año Kierkegaard escribió mucho, aunque todo ese material no vio la luz inmediatamente. Algunos de los escritos de esos meses fueron dados a la estampa póstumamente, como *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, publicado por su hermano en 1859. Otros vieron la luz en los dos años siguientes, como *La enfermedad mortal* (1849) y *Ejercitación del cristianismo* (1850). Aparte de ese material, Kierkegaard publicó en abril de 1848 una colección de *Discursos cristianos* y, en el *Fædrelandet* de julio, un artículo en cuatro entregas —una suerte de folletín— titulado *La crisis y una crisis en la vida de una actriz*, firmado por Inter et Inter.

Antes de publicar *La enfermedad mortal*, aparecieron en mayo de 1849 *Dos pequeños tratados ético-religiosos*, firma-

dos por H. H., donde retomaba la suspensión teológica de la ética planteada en *Temor y temblor* y la relacionaba con el derecho del individuo singular a ser sacrificado por la verdad y, por tanto, a enfrentarse con la Iglesia establecida. Al mismo tiempo publicó con su nombre *Los lirios del campo y las aves del cielo. Tres discursos piadosos*, donde meditaba sobre el silencio, la obediencia y la alegría.

## DESESPERACIÓN Y ONTOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD

*La enfermedad mortal*, publicada el 13 de julio de 1849, es sin duda una de las obras religiosas más profundas de la Edad Moderna: un tratado de ontología de la subjetividad centrado en la desesperación y el pecado, los cuales, según el autor seudónimo Anti-Climacus, son auténticas «enfermedades mortales» del ser humano.

Aunque el tema del que más profunda y extensamente se ocupa sea la desesperación, la obra gira en torno a la muerte. La desesperación también es una enfermedad que conduce a la muerte, biológica o espiritual. Para el hombre natural, la verdadera enfermedad mortal es la muerte, pero para el cristiano, no; la diferencia entre uno y otro se asemeja a la que hay entre un niño y un adulto. Mientras que el niño tiembla ante la muerte, el adulto sabe que no es verdaderamente la «enfermedad mortal»; en cambio, el adulto se horroriza por lo que para el niño pasa inadvertido. El chiquillo desconoce dónde está realmente el horror y tiembla por lo que, en sí mismo, no es horrible.

En *El concepto de la angustia*, Kierkegaard nos brindó su definición de ser humano: «El hombre es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo [de alma y cuerpo]; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos en un tercero. Ese tercero es el espíritu».

La influencia terminológica de Hegel resulta evidente: oponer dos conceptos antitéticos, cuerpo y alma, que se sintetizan en un tercero, el espíritu, tiene claras reminiscencias hegelianas. Pero Kierkegaard se desmarcó enseguida, haciendo entrar en la síntesis dos elementos antagónicos, como son el tiempo y la eternidad. El espíritu es el tercer elemento que pone la síntesis de cuerpo y alma, pero también está compuesto por otra antítesis: el tiempo y la eternidad. Por ello, y a diferencia del planteamiento hegeliano, en el seno del hombre se encuentra la contradicción, debida a la propia dialéctica del espíritu.

Tenemos, pues, dos notas distintivas del ser humano. En primer lugar, que es una síntesis de lo corpóreo y lo psíquico sustentada por el espíritu. Es decir, lo diferencial del ser humano es el espíritu. No es un simple ser natural, porque es espíritu, pero tampoco es un ser angélico, porque el espíritu pone la síntesis de cuerpo y alma. En segundo lugar, que el espíritu es, a su vez, una segunda síntesis de tiempo y eternidad. Esta peculiar estructura del hombre le hace tender a la eternidad, saberse libre y tener conciencia del abismo de la nada, en definitiva, ser presa de la angustia y de la desesperación.

Ahondando en esta definición, Kierkegaard ofreció en *La enfermedad mortal* una novedosa ontología de la subjetividad. En la filosofía clásica, antigua y medieval, el concepto de subjetividad se construía a partir del de sustancia, mientras que en el pensamiento moderno se hará a partir del de sujeto. Descartes, el padre del racionalismo, todavía confundió las nociones de sustancia y sujeto, pero, posteriormente, sobre todo con Hegel, se llegaron a contraponer: sustancia significaba el ser en sí, sin saber de sí, sin autoconciencia; en cambio, sujeto era saber de sí, autoconciencia, ser para sí.

Kierkegaard optó por una tercera vía; por una ontología que consideraba la sustancia y el sujeto como mediados el

uno por el otro. Para entrever esta ontología «intermedia» hay que leer al seudónimo Anti-Climacus en un texto capital que se halla al inicio de *La enfermedad mortal*, donde aparece la noción que sustituye a la sustancia clásica y el sujeto moderno: esa noción es la de síntesis o relación. El texto dice así:

> El hombre es espíritu. Mas, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que esta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis.

El yo, el espíritu, es la síntesis que relaciona los dos elementos que entran en la relación: el cuerpo y el alma. El yo no es la relación, sino el motor de la relación. El hombre es, pues, una síntesis de cuerpo y alma sostenida por el espíritu.

Kierkegaard adoptó la estructura triádica cuerpo-alma-espíritu, utilizada también por los Padres de la Iglesia y otros escritores espirituales, no solo como arma contra Hegel, sino porque esta estructura tiene la virtud de ser muy útil para explicar la lucha interior que mantiene el hombre por ser su propio yo. Teniendo en cuenta esta triple división, Kierkegaard caracterizó las diversas posibilidades en que puede presentarse el yo.

Cuando el espíritu no introduce ninguna determinación en la síntesis cuerpo-alma (síntesis pasiva), el espíritu está «como dormido» y el hombre se encuentra en unidad inmediata con su cuerpo. Aquí el yo no es una síntesis, sino una pura relación; no es en sentido estricto un yo, sino un existente sin conciencia de sí. En este estado del yo inicial

se genera la angustia provocada por la nada de un yo que todavía no está puesto como síntesis activa. En este momento, el yo se encuentra en el superficial balanceo de la existencia estética.

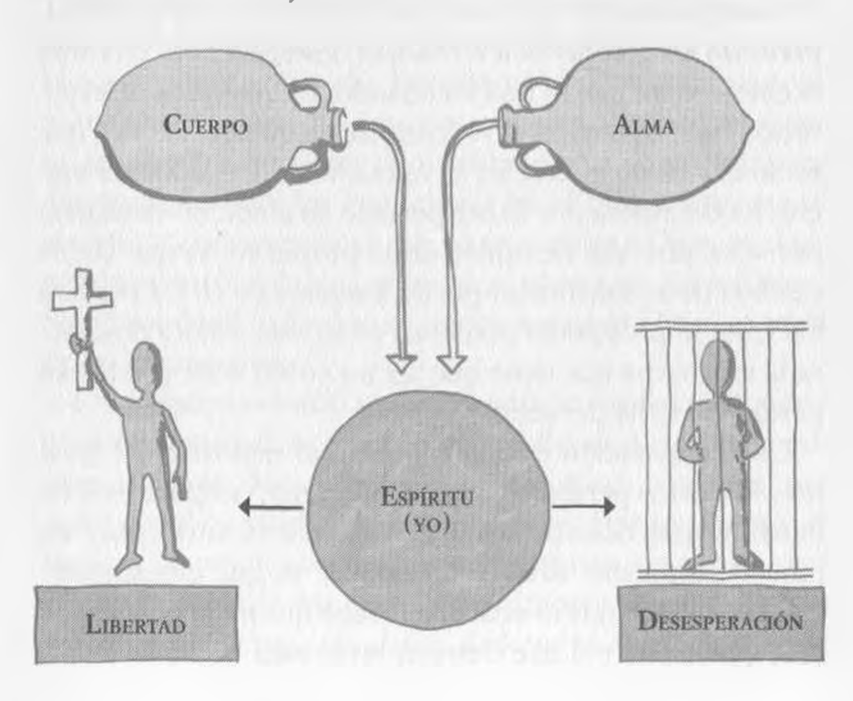
En un segundo momento, en la existencia ética se da la primera auto-posición del yo como síntesis; en otras palabras, el primer ejercicio consciente de la libertad. La actividad propia del yo es ahora la elección. El yo quiere ser sí mismo en la realización de su esencia humana específica, en la realización de lo general, de la universalidad. El yo ya no está disperso, sino unido a los otros, a la colectividad. De todas formas, este yo ético, a pesar de creerlo, no ha logrado su propia individualidad, porque se ha instalado en lo general.

Si el yo quiere constituirse como una individualidad debe dar un «salto mortal», un ejercicio pleno de la libertad, un acto de fe y ponerse delante de Dios. Este es el «yo teológico» del que hablaba Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*, un yo que ha dejado de ser simplemente un yo humano para ser precisamente «un yo delante de Dios». El individuo no solo es un yo ante los hombres, sino que lo es ante Dios. Siendo así, teniendo una medida divina, el yo se eleva infinitamente sobre sí mismo porque tiene una medida infinita.

Definido el yo como una relación que se relaciona consigo misma y, en tal relación, se relaciona con el poder que la ha creado, Kierkegaard dedujo que la verdadera desesperación tiene dos formas fundamentales y no tres, ya que el desesperado inconsciente de tener un yo no desespera realmente. Una forma consiste en no querer ser uno mismo y la otra en la voluntad desesperada de ser uno mismo. No querer ser uno mismo sería la fórmula de la desesperación del pagano o del hombre ilustrado; querer ser uno mismo, en cambio, corresponde a la desesperación del cristiano cuando no ha

## LA DOBLE DIALÉCTICA DEL ESPÍRITU

El hombre es una síntesis de cuerpo y alma. La síntesis entre alma y cuerpo la pone el espíritu y, al ponerla, el espíritu se relaciona consigo mismo y se despierta en él la autoconciencia, el yo. Se da cuenta de que es un tercer elemento y que debe autofundamentarse. Esa búsqueda del fundamento del yo tiene tanto un sentido ontológico como ético-religioso. Una relación que se relaciona consigo misma (un yo) tiene que haberse puesto (autofundarse) a sí misma o haber sido puesta por otro (fundarse en un tercero: el Absoluto, Dios). El yo debe escoger. El yo que se fundamenta en el Absoluto es libertad, precisamente porque ha escogido el Absoluto, que es su origen y su fin; en cambio, el yo que se ha escogido a sí mismo como autofundamento, cae en la desesperación porque ha dado la espalda al Absoluto que lo ha creado. Kierkegaard afirma que el yo que no elige fundamentarse en el Absoluto en realidad no ha elegido, porque entonces el hombre se pierde en lo inmediato estético o en la posibilidad infinita de la reflexión, y no se determina como espíritu, es decir, carece de un yo auténtico.



asumido que su yo ha sido planteado por Otro: esta es la auténtica desesperación.

Kierkegaard escribió que «poder desesperar es una ventaja infinita; y, sin embargo, estar desesperado no solamente es la mayor desgracia y miseria, sino la perdición misma». La simple posibilidad de esta enfermedad supone una ventaja con respecto al hombre natural, el cual, como no tiene un yo ante Dios, no puede desesperar, pero como realidad supone la muerte del yo, su fracaso. Una enfermedad mortal es aquella que desemboca en la muerte, pero «cristianamente, la muerte misma no es más que un tránsito a la vida». Por tanto, la desesperación consiste en no poder morir.

> **Desesperar uno de sí mismo, querer uno desesperadamente deshacerse de sí mismo, es la fórmula de toda desesperación.**
>
> *La enfermedad mortal*

Desesperarse de algo es el comienzo de la desesperación, pero ello no es todavía la verdadera desesperación. Es como la enfermedad que se está incubando. La auténtica desesperación hace referencia al yo, consiste en querer ser el yo que no se es y en no querer ser el yo que se es. Cuando una muchacha desespera por haber perdido su amor, no desespera por «él», sino que desespera de su propio yo, ya que con la pérdida de su amante no puede liberarse de él. La pérdida del amor impide poder perder su yo en «él». Ahora desespera la muchacha que tiene que ser un yo sin «él», porque su pérdida se lo ha devuelto.

La desesperación es una enfermedad universal. Al igual que no existen personas enteramente sanas, tampoco existen individuos sin desesperación. La rareza no consiste, pues, en estar desesperado, sino en no estarlo, ya que desesperado está el que sabe que lo está, el que sabe que no lo está, el que cree que lo está y el que cree que no lo está.

## Desesperación y pecado

Kierkegaard advirtió que el hombre moderno ha ido perdiendo la conciencia de pecado y que esa inconsciencia es justamente su mayor pecado. Que un pagano no tenga conciencia de pecado no supone una falta, porque desconoce la verdad del cristianismo; sin embargo, la inconsciencia moderna es un doble pecado, porque rechaza lo que conoce.

La pérdida de la conciencia de pecado tiene su origen en la mentalidad especulativa del racionalismo. Así, Hegel interpretaba el pecado como una negación dentro del proceso dialéctico; por tanto, una negación necesaria y totalmente racional. Sin embargo, para Kierkegaard el pecado no era ninguna negación, sino una posición o, mejor aún, una oposición que implica un «yo infinitamente potenciado», un «*maximum* de conciencia».

Dado que el desesperado se encuentra «ante Dios», peca por estar desesperado, tanto por no querer asumir el yo que es como por querer serlo. Justamente el pecado consiste en el rechazo de Dios de esas dos maneras: cuando se quiere desesperadamente ser uno mismo o cuando no se quiere desesperadamente ser uno mismo. En el primer caso vence el egoísmo, pues se piensa que no se necesita a Dios; en el segundo vence la soberbia, pues no se quiere ser «ante Dios». Solo cuando el individuo se posiciona «ante Dios» se salva de la desesperación.

Kierkegaard advirtió que en el pecado confluyen el tiempo y la eternidad: es un acto dentro del decurso temporal, pero, a la vez, hace relación a la eternidad, porque el pecador lo es en cuanto está «ante Dios». Por ser eterno, el hombre no puede caer en la «intermitencia»; en pensar, dijo con su peculiar ironía, que es espíritu una vez por semana y el resto del tiempo olvidarlo, sino que cada momento que

permanece en el pecado es un nuevo pecado. El filósofo danés llamó a esto «la progresión del pecado».

El acento que Kierkegaard pone en el pecado puede parecer una exageración, pero él creía que no lo era: aunque como acción es temporal, en cuanto estado hace relación a la eternidad. Por eso, el estado de pecado es una continuación en el pecado y un nuevo pecado. En tal situación el pecador desespera del propio pecado, es decir, si en un primer momento el pecado rompe con el bien, en su continuación la ruptura es con el arrepentimiento. El que desespera de su propio pecado, sumido en la continuación, es justamente por ello incapaz de arrepentimiento.

Pero todavía superior a la desesperación por el propio pecado o, lo que es lo mismo, a la incapacidad de arrepentimiento, es la desesperación del perdón de los pecados. Despreciar, sea por debilidad o por obstinación, la redención divina (el perdón), no es otra cosa, según Kierkegaard, que el *escándalo*, un desprecio de la redención de los pecados.

No obstante, la forma pecaminosa por excelencia es la de abandonar positivamente el cristianismo. Se trata entonces de un pecado contra el Espíritu Santo. El pecado se entiende entonces como una guerra entre el hombre y Dios. La desesperación del perdón de los pecados rechaza la oferta de la misericordia de Dios, pero el pecado todavía no está completamente en retirada; en cambio, el pecado de abandonar el cristianismo como mentira y falsedad es «guerra ofensiva».

Kierkegaard no desaprovechó la ocasión para dejar por un momento las cumbres de la teología y arremeter contra sus contemporáneos de una forma más entendible. Los hombres no son conscientes de su falta de espíritu y se pierden en cosas triviales, como el activismo, la chismorrería, lo cotidiano; se toman la vida como un juego, pero no hacen ninguna



Kierkegaard fue objeto de escarnio público con ocasión de su diatriba contra la revista *El corsario*. Las caricaturas que se le dedicaron mostraban a un individuo de figura contrahecha, en un intento de desprestigiar su pensamiento con el recurso a una imagen grotesca. Ejemplo de ello es la imagen superior, un dibujo original de Wilhelm Marstrand. El filósofo se dolió de estas mofas, ya que muchos de sus conciudadanos dieron crédito a las burlas, en detrimento de su prestigio como escritor.

apuesta existencialmente arriesgada, aunque eso comporte probar la amargura de la angustia y la desesperación.

## La época presente

Esa falta de espíritu es característica de la época presente (*Nutiden*). El filósofo de Copenhague recriminaba a su época la falta de reflexión, la cual encuentra tranquilidad en la ambigüedad de un «orden establecido» que permanece inamovible. Nuestro deseo de cosas grandes es tan pequeño que se hace imposible salir del círculo en que vivimos acomodados. Kierkegaard habló de nivelación en todos los ámbitos, de triunfo de la igualdad y de la masa, que él llamaba «el público» o «la turba».

Por esa capacidad niveladora, el público es el más peligroso de todos los poderes, justamente por ser «el más desprovisto de sentido». Si se pudiera imaginar al público como una persona, Kierkegaard lo habría identificado con algún emperador romano, «una figura imponente y bien alimentada, que sufre de aburrimiento y que, por tanto, solo desea la sensación de la risa». Pero más que mostrar la crueldad de los emperadores romanos, el público se arrastra buscando la variedad, la laxitud, el entretenimiento. Para ello, reclama un perro con el cual poder distraerse. Ese perro es «la parte más despreciable del mundo literario». Kierkegaard se estaba refiriendo a *El corsario*.

Comparaba el danés a la prensa de su época con un perro que ofrece al público un chivo expiatorio al que descuartiza ante la vista de todos. Que elige a un hombre excepcional, a alguien que pretende elevarse por encima de la mediocridad, para someterlo a la más ignominiosa y cruel venganza, de modo que todo quede nivelado y el público sosegado. De una

forma semejante fue como *El corsario* puso a Kierkegaard en manos del público, lo desnudó ante él y lo dejó para que fuera ultrajado, humillado y atropellado por una masa enloquecida que solo atendía a las viñetas de los periódicos.

Por tanto, el culpable es el público, pero los responsables no son otros que los medios de comunicación, encargados de buscar la víctima y descuartizarla en el ágora. De esa forma tan sutil, tan literaria, lleva a cabo el público la nivelación, utilizando un tercero al que también desprecia.

> La época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad, y su implementación más consecuente, si bien, errada, es la nivelación.
>
> ***La época presente***

Por eso, el público no se puede arrepentir de lo que no ha hecho la prensa. Del mismo modo que a los niños se les dice que «ha sido el gato», el público echa la culpa al perro. Además, el martirio del hombre excepcional no es algo terrible y vergonzoso para el público —aunque sí lo es para aquel—, sino que solo significó un poco de distracción. «Y el público no se arrepiente, ya que ellos en realidad no son dueños del perro, solo suscriptores.» Hasta sentirán compasión por el agredido, sin darse cuenta de que él es el más fuerte en esta relación: lloran por la víctima, cuando lo que tienen que hacer es llorar por los verdugos, es decir, por ellos mismos.

Tras la crítica a los medios de comunicación (en su caso, la prensa), el filósofo danés arremetió contra algunos comportamientos sociales y políticos que están vinculados a ese ideal de nivelación. En ciertos aspectos, su tono era profético, y no en vano, algunas de sus observaciones lo fueron. Hablaba de la superficialidad y del deseo de exhibición. La primera consiste en «la abolición de la disyuntiva apasionada entre la reserva y la revelación»; tiene apariencia de algo, pero en el fondo no es sino «una revelación de lo vacío».

El deseo de exhibición, por su parte, no es otra cosa que «la ilusión de la reflexión enamorada de sí misma». La mezcla de superficialidad y exhibición es letal e impide que emerja algo esencial, algo que merezca ser revelado, porque «se enturbia antes de tiempo».

En una época desapasionada, curiosa a lo más, formalista y superficial, que busca la evasión de la realidad y huye del compromiso, los individuos viven hacia fuera y desdeñan esa interioridad apasionada que clama, en cada ser humano, angustiosa y desesperada. En una época así, ¿dónde está la verdad?

Capítulo 5

# LA VERDAD SUBJETIVA

El conocimiento objetivo resulta muy loable a nivel intelectual, pero petrifica el espíritu, porque para la objetividad el individuo existente resulta indiferente. Por eso, Kierkegaard abogaba por una verdad subjetiva, con la que el sujeto pueda establecer una relación personal y en la que la apropiación sea tan decisiva como el contenido.

En 1846, Kierkegaard publicó su obra más completa y filosóficamente más importante: *Postscriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas*, donde planteaba su labor de escritor como «el problema de llegar a ser cristiano en la cristiandad», auténtica preocupación personal.

Johannes Climacus, el mismo autor de las *Migajas*, retomaba como argumento principal el llamado «problema de Lessing», que se puede formular con la siguiente pregunta: ¿puede una decisión temporal influir en la beatitud eterna? Al hilo de esta problemática surgen temas netamente kierkegaardianos como la paradoja, la fe, la verdad subjetivo-existencial, la existencia, el individuo, la crítica a Hegel, la felicidad eterna, el cristianismo... Si las obras estéticas tenían el sentido de eliminar lo estético para que el individuo pudiera llegar a ser cristiano, el *Postscriptum* pretendía eliminar la especulación para que el individuo se encaminara rectamente por la senda del cristianismo.

En 1777, en respuesta a Johann Daniel Schumann, director del Liceo de Hannover, Gotthold Ephraim Lessing

escribió: «Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón, como necesarias que son». El filósofo alemán se estaba refiriendo a la distinción que llevó a cabo Leibniz entre verdades de hecho (lo histórico, lo contingente) y verdades de razón (lo racional, lo necesario). Pero lo que Leibniz había separado se lo encontró Lessing unido en la religión.

Lessing no podía entender la relación entre las verdades históricas y la Verdad Eterna:

> Si no tengo nada históricamente en contra de que Cristo haya resucitado un muerto, ¿he de aceptar por ello como verdadero que Dios tiene un hijo consustancial con Él? ¿En qué relación están mi incapacidad de poner una objeción de peso a los testimonios de alguien, con mi obligatoriedad de creer en algo a lo que se resiste mi razón? (*Sobre la demostración en espíritu y fuerza*).

El mérito fundamental del filósofo alemán estribó, para Kierkegaard, en lo que denunciaba. «Lessing se opone a lo que llamaré cuantificarse en una decisión cualitativa. Combate el tránsito directo desde la confianza histórica hasta la decisión de la dicha eterna.» En cierto modo, Lessing profetizó la venida de Hegel, quien propuso la fusión de lo cualitativo y lo cuantitativo, de lo exterior y lo interior.

Kierkegaard se percató de que la verdad del cristianismo radica en la relación efectiva entre la realidad histórico-temporal-contingente y la salvación o condenación eterna. Que la beatitud eterna se decide en el tiempo es la realidad cristiana. Pero se trata de una verdad tan paradójica que el paganismo no puede pensarla. No se puede ser cristiano sin haber entrado en contacto paradójicamente con una realidad histórica que vale su salvación eterna.

Así pues, el cristianismo supone resolver el «problema de Lessing» de una manera «patético-dialéctica», es decir, admitiendo la paradoja de que la felicidad eterna se decide en un momento histórico en virtud del absurdo.

Si el «momento» no participara de la naturaleza del tiempo y de la eternidad, tal y como se puso de manifiesto en las *Migajas filosóficas* y en *El concepto de la angustia*, el «problema» no tendría solución, como efectivamente creía Lessing. Para la razón no cabe la explicación «en virtud del absurdo»; no obstante, no se trata de un problema racional, sino existencial, que entraña una paradoja para la razón.

De manera análoga a la «suspensión de la ética», ahora se produce una «suspensión» de la razón. Solamente en la interioridad pasional del existente se puede encontrar la explicación a este problema, patético-dialéctico, que exige la interioridad de la existencia para acoger el momento patético y la pasión del pensamiento y así aferrar la dificultad dialéctica.

## UNA ENCRUCIJADA EXISTENCIAL

La dificultad no estriba en entender qué es el cristianismo, algo relativamente sencillo, sino en llegar a ser y vivir como cristiano, porque «el cristianismo es una comunicación de la existencia», que «declina el entendimiento». Para ser tal, el cristiano tiene necesariamente que encontrarse en una «encrucijada existencial» entre el tiempo y la eternidad.

Por eso, la situación de la existencia cristiana es «bifronte». El existente cristiano se encuentra con que es temporal, pero aspira a la vez a la eternidad. Tiene que vivir anhelando la infinitud, pero viviendo en la finitud; debe compaginar el devenir cotidiano con la realidad eterna a la que está llama-

do. Llevar una existencia de una tal naturaleza dialéctica, vivir en la «dialéctica de la infinitud», es todo un arte.

> Tener la propia vida en la dialéctica decisiva del infinito y, a pesar de todo, seguir viviendo: eso es el arte. La mayor parte de los hombres, por la fuerza de la costumbre, tienen unas categorías cómodas, y solo atienden a la de lo infinito en las ocasiones solemnes, o sea, que nunca lo hacen. Pero atenerse diariamente a la dialéctica de lo infinito y existir en ella supone, naturalmente, la más elevada tensión espiritual.

A menudo, unas veces por debilidad y otras por comodidad, el hombre renuncia a la dialéctica de la infinitud y se asienta en lo finito y temporal. Piensa que la recompensa eterna ha de ganársela en una «ocasión solemne», la cual nunca llega, razón por la que desespera de conseguirlo. Comúnmente, el hombre no es capaz de percibir en el devenir cotidiano esas «ocasiones solemnes»; es incapaz de convertir el tiempo en «ocasión» para la eternidad.

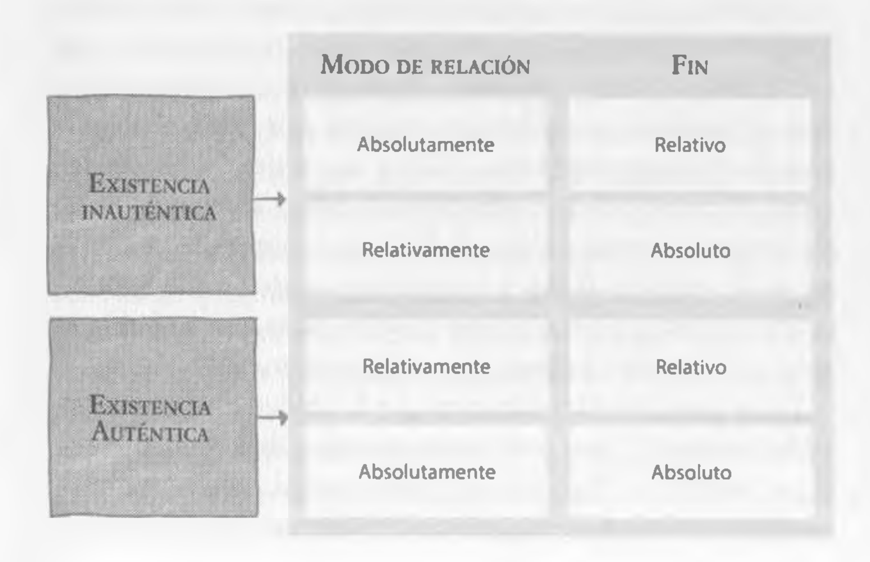
Para Kierkegaard, la existencia cristiana se torna a la vez *patética* y *cómica*. Patética, porque aspira al infinito; cómica, porque ese aspirar es una contradicción. Como situación patética, un solo segundo tiene valor infinito; como situación cómica, diez mil años son un chasquido equivalente al día de ayer; no obstante, el tiempo en que se encuentra el existente está compuesto de semejantes partes. Para el existente cristiano un segundo tiene un valor infinito; por tanto, un segundo equivale, para la felicidad eterna, a diez mil años.

El fin (*telos*) de la existencia humana es la felicidad. Pero, debido a su naturaleza «bifronte», el existente se encuentra con un doble *telos*. Por una parte, con el *telos* relativo, propio de un ser temporal y finito, y por otra, con el *telos* absoluto, adecuado a su aspiración infinita y eterna.

La relación del existente con el fin absoluto debe ser de renuncia de los fines relativos que dificultan su consecución; más exactamente, el existente debe relacionarse relativamente con los fines relativos y absolutamente con el *telos* absoluto. La sabiduría del existente consiste en saber cumplir este cometido.

Kierkegaard aconsejaba subordinar los fines relativos al *telos* absoluto desde instancias temporales y existenciales, porque, simplemente, no lo puede hacer de otra manera. Esta comunidad generará la tensión y la paradoja que conforman la existencia del individuo, porque, a pesar de todo, el hombre debe relacionarse con el *telos* absoluto de una manera absoluta.

Respecto a la beatitud eterna, el tiempo del existente es siempre «tiempo de enamoramiento». Esta expresión indica una tensión, un tiempo de lucha, de incertidumbre, de alternancia de momentos de dicha y desesperación, sufrimiento y espera. El signo más evidente de una existencia auténtica, que se relaciona relativamente con los fines relativos y absolutamente con el fin absoluto, es el sufrimiento.




La existencia inauténtica, apegada a la materialidad, se decanta por los fines efímeros y relativos, mientras que una existencia auténtica, vertida hacia la eternidad, desprecia lo relativo para tender al absoluto.

Una existencia sin sufrimiento supone haber cambiado el signo de la relación, a saber, relacionarse absolutamente con los fines relativos y relativamente con el *telos* absoluto. Eludir el sufrimiento y no afrontar el destino de nuestra naturaleza no es otra cosa que vivir una existencia inauténtica.

De nuevo entra aquí en juego la doctrina de los tres estadios. Según se viva la relación con el *telos* absoluto y el *telos* relativo, tendremos la existencia estética, la ética y la religiosa. El esteta se relaciona absolutamente con los fines relativos, para él no existe la posibilidad de un fin más alto. El hombre ético, en cambio, lo relativiza todo, incluso la relación con la beatitud eterna. Por último, el hombre religioso lleva una vida auténtica de relación absoluta con lo absoluto y relativa con lo relativo.

## LA VERDAD SUBJETIVA Y LA DOBLE REFLEXIÓN

Kierkegaard no polemiza con la alternativa entre realismo e idealismo, entre si podemos llegar a conocer la realidad mediante nuestras ideas (realismo) o si son las ideas que conocemos la única realidad (idealismo). Él habla de otro tipo de verdad, una subjetiva que está por encima de toda clasificación gnoseológica. Tanto se entienda la verdad como adecuación del pensamiento con el ser (realismo) o del ser con el pensamiento (idealismo), ambas fórmulas le parecen una tautología, pues «pensamiento y ser significan una y la misma cosa, y la adecuación de la que se habla es solo una identidad abstracta consigo misma».

Estas concepciones suponen que la verdad es algo inamovible, abstracto, que puede ser captado objetivamente por el pensamiento. Pero no es así. La verdad, por ser empíricamente concreta, entra dentro del devenir y por ello está

fuera de toda fijeza. La verdad como adecuación es solo efectivamente real para Dios, pero no para un espíritu existente, porque en cuanto existente está en devenir. Esta es la razón de fondo de la crítica al sistema hegeliano, pues este supone una adecuación perfecta del pensamiento con el ser, con la realidad, pero esta adecuación es exclusiva de Dios. Consecuentemente, el espíritu del sistema supone una «deificación» del hombre, es decir, una forma de ateísmo.

Kierkegaard repitió sin cesar en el *Postscriptum* que «la verdad es la subjetividad». El científico, el filósofo, convierten la verdad en un objeto estático y les es indiferente el proceso de apropiación que toda verdad lleva consigo. Para el existente individual, sin embargo, las verdades existenciales que versan sobre sí y sobre Dios se identifican con la misma apropiación. Podríamos decir que el contenido de la verdad es la apropiación de la verdad. Así, de nada sirve saber las pruebas de la existencia de Dios si no nos apropiamos de esa verdad.

Kierkegaard definió la verdad subjetiva de la siguiente manera: «La verdad es la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada; tal es la más excelsa verdad que hay para un existente».

Esta definición es una paráfrasis de la fe. Al final del *Postscriptum*, la fe queda definida también como incertidumbre objetiva mantenida por la pasión de la interioridad, de una interioridad intensificada al máximo. En la fe se produce, por tanto, la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incerteza objetiva, de tal modo que, si un existente pudiera entender a Dios objetivamente, entonces no creería, pero justamente porque no lo puede entender, debe creer.

El pensador subjetivo existente, como lo llamó Kierkegaard, no puede encontrar ninguna seguridad subjetiva en la objetividad. Su fe no tiene otra justificación que la «apropia-

ción de la más apasionada interioridad». Es decir, la única justificación que encuentra el individuo de que lo que cree es verdad radica en la pasión subjetiva con que lo cree.

De aquí que haya que distinguir entre el «qué» y el «cómo» del cristianismo. El «qué» es el contenido doctrinal como verdad objetiva, el «cómo» es la apropiación de esa verdad. Pues bien, ser cristiano no se determina mediante el «qué», sino mediante el «cómo». Nadie es cristiano por saber qué es el cristianismo, sino por cómo es cristiano. Por ello, la comunicación de la verdad del cristianismo, como incerteza objetiva, ha de ser «indirecta», transmitida como se transmite un secreto. La verdad subjetiva, en tanto que apropiación de la interioridad, es inexpresable directamente y, por ende, deviene necesariamente un secreto.

Kierkegaard distinguió entre un «secreto casual» y un «secreto esencial». El primero, aunque debe mantenerse en secreto, puede si se quebranta la confidencia comunicarse directamente, porque es comprensible directamente. Respecto al segundo, en cambio, no cabe en modo alguno una comunicación directa. La verdad del primero no entraña el secreto; sin embargo, en el segundo caso, el secreto es intrínseco a la verdad que se posee, la cual únicamente encuentra su justificación en la más profunda interioridad.

La verdad es, por tanto, interioridad: no es un resultado, sino un proceso en el que el hombre se relaciona con Dios en el más íntimo de los secretos.

El secreto solo puede ser comunicado de forma indirecta, ya que lo que se transmite es la interioridad, la subjetividad, una verdad existencial, no una verdad objetiva. El pensamiento objetivo es indiferente a la subjetividad, por eso, la comunicación en ese plano es directa. Pero que sea directa no significa que sea fácil, trivial, sino que no precisa de la astucia y el arte de la doble reflexión. El que comunica directa-



Kierkegaard consagró la última etapa de su obra literaria y de su vida a la polémica filosófica mantenida con la jerarquía de la Iglesia protestante danesa, a la que acusó de desvirtuar la esencia del verdadero cristianismo. La polémica le deparó disgustos y malentendidos, y convirtió su figura en objeto de comentario público, pero estos problemas no le disuadieron de continuar con la que creía que era su principal misión intelectual. Sobre estas líneas, retrato del filósofo danés realizado dos años antes de su muerte por H. B. Hansen.

mente solo está atento al contenido de la comunicación, no a la forma ni, por tanto, al receptor.

La verdad existencial entraña una relación subjetiva, no una comunicación con un compendio de enunciados, aun cuando esa relación se designe con el nombre de fe. Consiste en darse cuenta de que el movimiento es hacia dentro, en que la verdad es la transformación del sujeto en sí mismo.

Con la comunicación de la verdad subjetiva está relacionado el concepto de «reduplicación». En el estudio titulado *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa*, Kierkegaard afirmó que «la verdad ético-religiosa se caracteriza por la reduplicación existencial de la cosa reconocida».

La «reduplicación» consiste en realizar existencialmente lo que se comunica, en poner por obra aquello que se cree, se sabe y se es. En la comunicación directa no se da ninguna reduplicación porque el emisor no vive lo que dice, tan solo habla de ello, no posee una verdad subjetiva que deba realizarse existencialmente, sino una verdad *in abstracto* imposible de llevar a la vida. Por eso, la «reduplicación» tiene que ver más con el «cómo» que con el «qué» y se relaciona con la «comunicación indirecta». Kierkegaard afirmó en el estudio citado:

> Si el cristianismo (precisamente porque no es una doctrina) no se reduplica en quien lo expone, es que no expone el cristianismo; pues el cristianismo es una comunicación de existencia y solo puede ser expuesto con el existir. Existir en él es expresarlo existiendo: esto es, reduplicarlo.

Es un tópico considerar a Kierkegaard como un pensador irracionalista. Su decidida oposición al racionalismo, su defensa a ultranza de una fe fundada en el absurdo, le valieron desde el principio tal calificación. El primero en considerarlo así fue su hermano Peter Christian, a quien siguió el teólogo

Magnus Eiriksson, quien, bajo el seudónimo de Theophilus Nicolaus, escribió una obra criticando el concepto de fe expuesto en *Temor y temblor*. Kierkegaard respondió a esa crítica en un apunte que no llegó a ver la luz y que esboza en los *Papirer*. Allí mantuvo que el objeto de la fe es el absurdo (según *Temor y temblor*) y la paradoja (según el *Postscriptum*), y que eso causa escándalo en quien no tiene fe o se relaciona con ella desde el exterior; para el creyente, en cambio, la fe no tiene nada de absurdo ni paradójico, sino que, gracias a ella, él posee el criterio de Dios, para quien «todo es posible». A la luz de la fe, el creyente entiende que este absurdo, lejos de ser tal, es la única verdad capaz de darle la salvación eterna.

Para nuestro autor, lo que le falta tanto a Theophilus Nicolaus como a cualquiera que no entienda la relación de la fe con el absurdo es «la tensión de la dialéctica». El absurdo representa «el criterio negativo de lo que está por encima del conocimiento humano y del saber», «la racionalidad más alta, aunque no en sentido especulativo». El absurdo es una «señal negativa» que ejerce una «influencia de contención» para la razón, algo que solo puede comprender el individuo singular unido íntimamente con Dios mediante la fe.

## EL AMOR Y EL EJERCICIO CRISTIANOS

En 1847 Kierkegaard publicó, bajo el seudónimo Anti-Climacus, *Las obras del amor*. El autor representó al cristiano excepcional en contraposición a Climacus, quien firmó las *Migajas filosóficas* y el *Postscriptum*.

¿Cuál es el origen del amor? El amor, según Kierkegaard, surge del interior del hombre del mismo modo que un lago se nutre del manantial oculto. Este manantial es infinito porque es Dios mismo. El amor se manifiesta temporalmente,

pero su fuente es eterna. En ese sentido, el amor no tiene medida, porque tiene su origen en Dios. La criatura humana posee en su interior esa fuente eterna de amor que le fue otorgada en el mismo acto creador, puesto que ese acto es fruto de un amor infinito. La fuente del amor es inagotable, Dios nos está manteniendo en el ser con su acto amoroso.

Como el origen del amor es oculto, la «vida secreta del amor se conoce por los frutos», por las obras. Lo que ocurre es que algunas veces las obras nos pueden engañar y «manifestar» exteriormente algo que no hay en el interior. Es decir, alguien puede dar limosna llevado por cualquier otra razón distinta a la del amor. La obra habrá sido, externamente, una «obra de amor» (una buena obra), pero no tiene su origen en la fuente del amor, por lo que pierde su mérito. Solo podemos hablar de verdaderas obras de amor cuando lo que realmente nos mueva a la acción sea el amor; es decir, todo depende del origen. Solo podemos hablar de verdaderas obras de amor cuando es el amor de Dios lo que nos mueve a obrar desde lo más profundo de nuestro ser.

> **Si el amor de Dios se retirase un solo instante, todo volvería al caos.**
>
> *Las obras del amor*

Lo más importante del amor es que se trata del lazo que une el tiempo y la eternidad. Gracias al amor podemos eludir las diferencias y trepar hasta la eternidad. Las obras del amor manifiestan que en nosotros, que somos temporales, hay una esencia eterna. Cualquier acto de amor puro y verdadero supone una misteriosa relación entre lo temporal y lo eterno.

Una obra de amor no es pública, sino que pertenece a la intimidad del individuo singular. Además, es en él y solo en él donde se expresa y se difunde. Desde un punto de vista cristiano, resultaba difícil no admitir estas ideas como ortodoxas; sin embargo, el primado de la Iglesia danesa, Mynster, a quien Kierkegaard tenía gran aprecio, no podía aceptar que un par-

ticular exaltara los ánimos de su rebaño. Kierkegaard no era un pastor de la Iglesia, no se le podía relevar de su puesto, no se podían condenar sus escritos; era un escritor particular, que escribía, como él mismo reconoció, «sin autoridad», pero sobre el que Mynster no tenía ninguna capacidad de control.

En noviembre de 1847, un mes después de la publicación de *Las obras del amor*, Kierkegaard visitó al obispo Mynster, algo que solía hacer de forma bastante habitual, pues era amigo de la familia. En esta ocasión no se le recibió con cordialidad; la visita fue muy corta y el obispo se mantuvo frío en todo momento.

Tres años más tarde, Kierkegaard volvió a poner en escena a Anti-Climacus en su última obra seudónima: *Ejercitación del cristianismo*. Mediante una profundización en la esencia del cristianismo, que asume el escándalo y la paradoja de la encarnación, Kierkegaard se enfrentó con la cristiandad establecida, la cual había optado por explicar los misterios más profundos de la fe en vez de ejercitar el cristianismo.

El gran misterio del cristianismo es la encarnación. El Dios-hombre comporta la paradoja absoluta, que es un «escándalo» para la razón. Que un hombre sea Dios, que se presente como Dios, va contra toda razón. Pretender «comprender» supone «desnaturalizar» el cristianismo, eliminar el misterio. Que un hombre singular, Cristo, diga ser Dios constituye una locura, una «bestialidad filosófica». El filósofo especulativo no lo puede aceptar, porque la esencia del cristianismo es, en sí misma, piedra de escándalo para la razón.

## La neutralidad armada y la comunicación indirecta

El tema de la comunicación de la verdad del cristianismo preocupó hondamente a Kierkegaard, tanto que le dedica-

ría muchas entradas en su *Diario* y algunas obras que no publicó en vida: *La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa* (1847), obra inacabada donde arremetía contra los medios de comunicación; *La comunicación directa e indirecta* (1848), esbozo donde se distingue entre comunicación de saber y comunicación de poder; y *La neutralidad armada o mi posición como autor cristiano en la Cristiandad* (1849).

El término «neutralidad armada» era muy conocido en Escandinavia y hacía referencia a una alianza entre Dinamarca y Rusia para mantener las respectivas armadas neutrales ante la fuerza naval británica. Kierkegaard luchaba desde su «neutralidad»; es decir, que para llevar a cabo su labor resultaba indiferente cuál era su posición personal. Debía permanecer en el punto cero, en una neutralidad perfectamente compatible con su lucha. Ante la evidente pérdida de «la imagen ideal del cristiano», se imponía urgentemente «iluminar» esa imagen para, desde ella, «destruir esta falsa pretensión de superar la condición cristiana, pretensión que solo es explicable desde el olvido del cristiano excelente».

En *La neutralidad armada* resumía el diagnóstico de su época en tres puntos: primero, la cristiandad era un «orden establecido» en el que resultaba vano todo intento de convertirse en cristiano auténtico; segundo, ese orden había convertido el cristianismo en pura estética, en mundanidad; y tercero, se había pasado del dominio ético-existencial al dominio del intelecto, metafísico e imaginario, con lo cual se había abolido el «ser» cristiano en aras de «pensar» el cristianismo.

Ante este panorama, urgía ofrecer una imagen ideal del ser cristiano, una visión completa: dialéctica, patética y psicológica. Pero ¿quién debía llevar a cabo esta ardua tarea? Alguien, pensaba Kierkegaard, que no se creyera el cristiano ideal, pero que tuviera la fuerza suficiente para proclamar el verdadero cristianismo. Se necesitaba un poeta-dialéctico,

único capaz de prescindir de su posición para exponer un ideal. Es lo que hizo él con sus seudónimos, aunque eso le creó enemigos; personas que, según sus propias palabras, «se han enfurecido conmigo, han deseado mi muerte, o mi lejanía, pues he sido un obstáculo para ellos».

La situación del poeta-dialéctico se puede comparar a la de Pitágoras cuando le preguntaron sobre su oficio: el sabio griego tenía una concepción tan exigente de la sabiduría que no se atrevió a definirse a sí mismo como sabio, sino como «filósofo» o «amante de la sabiduría». Del mismo modo, el poeta-dialéctico tiene una concepción tan alta del cristianismo que él no se puede considerar a sí mismo como cristiano. Pero lo tiene que comunicar y eso se convierte en un problema, ya que el «ideal» que hay que transmitir no es una verdad objetiva. No, el ideal cristiano se relaciona siempre con la interioridad. Cuanto más interior sea, más se ajusta al ideal, y más difícil es su consecución, por ello, la comunicación ha de ser necesariamente «indirecta».

¿De dónde procede la seguridad que tiene el poeta-dialéctico de que él comunica la verdad del cristianismo? Tal pregunta se planteaba Kierkegaard al final de este apunte y respondía así: solo es capaz de saberlo «si al dirigirse a Dios siente temor y temblor ante su presencia». Solo la intimidad con Dios, solo la soledad absoluta, solo un tremendo sufrimiento puede justificar que se está en la verdad. Esta convicción puede otorgar la fuerza suficiente para llevar a cabo la comunicación, pero, por profunda que sea, no demuestra que se posea la verdad.

En *La comunicación directa e indirecta*, Kierkegaard diferenció cuatro elementos en el hecho de comunicar: el objeto, el emisor, el receptor y la comunicación. Según se atienda más a uno que a otro tendremos la «comunicación de saber» y la «comunicación de poder». La primera reflexiona sobre el objeto, mientras que a la segunda este le trae sin cuidado.

Por ello, la «comunicación de saber» es impersonal, en ella, «el factor existencial ha sido eliminado». La «comunicación de poder», sin embargo, prescinde del objeto, del contenido, y se preocupa únicamente del sujeto. En la comunicación religiosa, el contenido tiene una importancia provisional, porque lo que «interesa» es la conversión del otro.

Muchas veces, cuando Kierkegaard se refería a la «comunicación de saber» usaba el término «dialéctica» y, al referirse a la «comunicación de poder», la denominaba «patética» o «lírica». El error de la filosofía moderna radicaba en que había pretendido comunicar dialécticamente lo que solo podía ser comunicado de forma patético-lírica.

En la «comunicación de poder» se han de distinguir tres tipos, según la función que jueguen el emisor y el receptor: comunicación de poder estético, comunicación de poder ético y comunicación de poder religioso.

En la comunicación de poder estético, «la reflexión se divide igualmente entre el emisor y el receptor». La comunicación vela tanto por el uno como por el otro, lógicamente en detrimento del objeto.

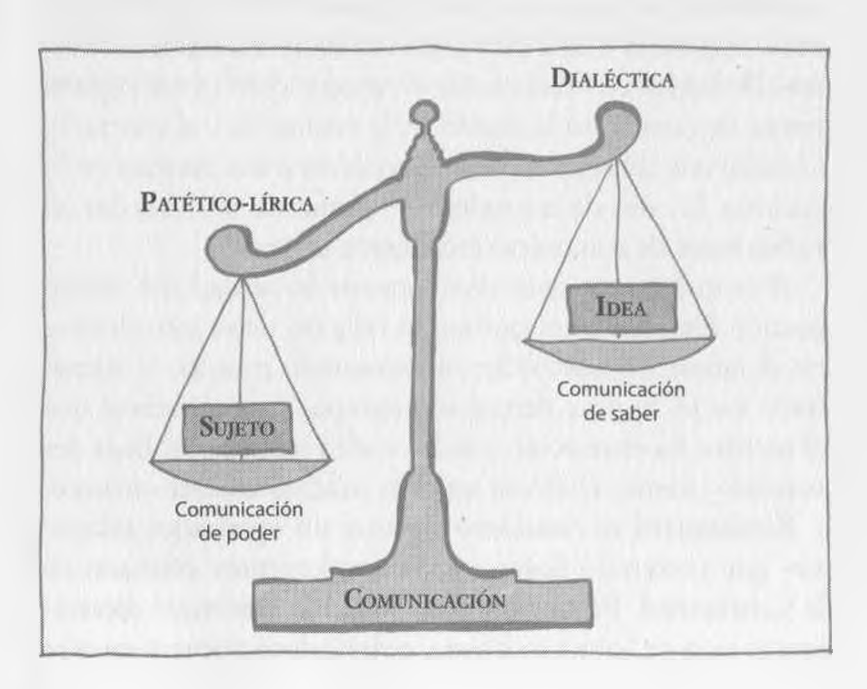
Cuando la reflexión recae esencialmente sobre el receptor, tenemos la comunicación de poder ético (como en la mayéutica socrática), en la que el emisor queda en cierto sentido de lado. Lo importante es que el emisor pase desapercibido para que el receptor descubra por sí mismo la verdad.

Por último, tenemos la comunicación de poder religioso que, tal como se ha indicado más arriba, no prescinde de la «comunicación de saber» sino que la relativiza. En ella, la reflexión recae esencialmente sobre el emisor y, por ello, toda comunicación religiosa termina en el testimonio.

Cuando se reflexiona no sobre el objeto, ni sobre el emisor y el receptor, sino sobre la comunicación misma, entonces la comunicación es considerada como un *medium*. En este

## EL PROBLEMA DE LA DOBLE COMUNICACIÓN

Kierkegaard distinguía entre una «comunicación de saber», que él calificaba como «dialéctica», en la cual se comunican las ideas, y una «comunicación de poder», definida como «patético-lírica», en la que el sujeto adquiere el protagonismo, porque no interesa tanto qué se comunica, sino cómo se comunica, no tanto el contenido como la forma. Es precisamente esta segunda forma de comunicación por la que se inclina el filósofo danés en sus obras seudónimas. Justamente con estos escritos lleva a cabo la comunicación indirecta de la verdad subjetiva ética-religiosa. Frente a la verdad objetiva, que se puede comunicar de forma directa, la verdad existencial, la que implica al individuo, requiere de la doblez de una comunicación indirecta, más efectiva para transmitir no contenidos sino una actitud ante la vida. La información que pueda transmitirse en esa «comunicación de poder» estará siempre al servicio de su verdadera finalidad, que será la conversión, el convencimiento. Según Kierkegaard, el pensamiento moderno había caído en el error de enseñar lo ético y lo ético-religioso bajo la forma del saber.



caso, Kierkegaard diferenciaba la comunicación de saber y la de poder según el medio donde se realizasen.

El *medium* propio del primer tipo de comunicación es «lo imaginario», ya que para comunicar de forma directa una teoría o una doctrina se debe prescindir de la realidad determinada: la necesidad y universalidad de una verdad objetiva no está sujeta a las determinaciones reales concretas.

En cambio, para la «comunicación de poder», esas determinaciones son esenciales pues su *medium* es la realidad, la existencia. La «comunicación de saber», como escribió Kirkegaard en otros lugares, por ejemplo en el *Postscriptum*, prescinde de lo concreto; su idioma es el de la abstracción, que lo considera todo *sub specie aeterni*. El gran error de toda forma de racionalismo consiste en intentar comunicar lo ético y lo religioso con el medio de lo imaginario.

En un apunte de 1851, titulado *Sobre mi labor como escritor*, publicado póstumamente, Kierkegaard confesó que toda su obra respondía a una estrategia de «comunicación indirecta». Dadas las circunstancias, un ataque directo no lograría poner de manifiesto la ilusión de la cristiandad, al contrario, lo único que conseguiría sería «fortalecer a una persona en su ilusión». En aras de la prudencia y la eficacia se debía dar un rodeo antes de comunicar rectamente la verdad.

¿Por qué no exponer directamente la verdad del cristianismo? Simplemente, porque la religión debe introducirse en el momento adecuado: ni demasiado pronto, ni demasiado tarde. Si pasa demasiado tiempo, puede parecer que el escritor ha envejecido y se ha vuelto religioso; si llega demasiado pronto, el efecto no es lo suficientemente violento.

Kierkegaard se consideró siempre un «pensador religioso» que pretendió llegar a ser «simplemente» cristiano en la Cristiandad. Pero, para ello, no debía comenzar directamente sino de forma indirecta, reflejándose primero en otra

cosa, y esa otra cosa no era sino lo estético. De modo que el conjunto de los escritos estéticos, considerados en función de toda su obra, es un «engaño», y lo es en un doble sentido: en cuanto no dicen la verdad directamente y en cuanto están firmados con seudónimo. Pero justo en este *engaño* «estriba la más profunda significación del uso de seudónimos».

Solo se puede comunicar la verdad directamente si se presupone que la capacidad del receptor no está alterada. Pero no es este el caso, pues el cristiano en la cristiandad se encuentra inmerso en una ilusión que es menester disolver: «hay que usar el líquido cáustico». Y este «líquido cáustico» capaz de diluir las brumas de la ilusión es el «engaño».

Entendido así, *engañar* no es un acto despiadado, sino más bien una «mentira piadosa». Así, lo «estético» ha de ser utilizado para atraer la atención, para ganarse al público, como una suerte de *captatio benevolentiae.*

Captada la atención, Kierkegaard se dispuso a exponer el cristianismo de forma directa. Por eso rompió con el orden establecido y llevó su lucha hasta las últimas consecuencias.

Capítulo 6

# LA RUPTURA CON EL «ORDEN ESTABLECIDO»

Tras años de lucha contra la mentalidad racionalista de su época, que había llegado a penetrar el ámbito religioso, Kierkegaard rompió definitivamente con el «orden establecido». Durante los últimos años de su vida se sintió ya fuera de la cristiandad oficial, contra la que luchó hasta quedarse literalmente sin aliento.

Kierkegaard llamó «orden establecido» (*det Bestaaende*) a esa gran ilusión creada por los filósofos especulativos que supone asentarse en una vida fácil, sin compromisos, sin «temor y temblor» y sin angustia: una vida acomodada en lo temporal y finito, en lo mundano. Los que viven este orden pierden la tensión de la existencia; viven a ras de suelo, inmersos en una corriente imposible de abandonar.

El «orden establecido», también denominado por nuestro autor «cristiandad establecida», podía ser considerado como la consecuencia sociorreligiosa del hegelianismo. Según Kierkegaard, en su tiempo había vencido la ilusión racionalista, por la cual Cristo había sido eliminado para dar paso a la doctrina, y el cristianismo había devenido en una simple «comunicación directa», tan objetiva como el dictado de un profesor. La cristiandad establecida había olvidado lo que es el *existere*, es decir, el vivir el cristianismo.

La ruptura de Kierkegaard con este «orden establecido», es decir, con la Iglesia danesa oficial presidida por Mynster, tuvo lugar en un momento concreto de octubre de 1850: cuando

el filósofo entregó en mano al prelado una copia de la *Ejercitación del cristianismo*. Mynster se dio cuenta de que él era el blanco del ataque (de dos tercios del mismo, para ser exactos, porque el otro tercio iba contra el entonces vicario de la corte, Martensen). Kierkegaard siguió frecuentando a Mynster durante los años siguientes, aunque con menos asiduidad y visitas más breves. Aun así, la ruptura ya era irrevocable.

El obispo conocía bien a Kierkegaard y ambos se profesaban gran respeto, incluso admiración, pero no podía admitir, dado su cargo de representante de la Iglesia, que un particular pretendiera «introducir el cristianismo en la cristiandad», lo que a ojos de Mynster intentaba hacer la obra de su feligrés. Y así era en verdad. La colisión ya se había producido. A partir de este momento, Kierkegaard tomó como misión adoptar la perspectiva cristiana más elevada, para desmontar el gran engaño de la cristiandad establecida y con la finalidad de reconvertirla al cristianismo auténtico. En esa lucha contra todo tendrá que incluir no solo al obispo Mynster y al vicario, Martensen, sino también a sus seres queridos, incluso a su amigo Emil Boesen y su propio hermano Peter, pastor de la Iglesia danesa.

## TESTIGO DE LA VERDAD

Durante los años 1851 y 1853 el filósofo se volcó en su *Diario*, donde plasmó las vicisitudes existenciales por las que estaba pasando. Allí recogió sus impresiones acerca del sepelio de Mynster fallecido el 30 de enero de 1854; en sus funerales, Martensen pronunció un sentido discurso en el que trató al difunto de «testigo de la verdad». Aquella declaración solemne, litúrgica y oficial escandalizó a Kierkegaard; se podría decir que fue la gota que colmó el vaso y el



## EL SECRETO EQUÍVOCO

Sobre estas líneas, Jacob Peter Mynster, obispo de la Iglesia reformada de Dinamarca, retratado por J. V. Gertner. En una entrada de su *Diario* del 1 de marzo de 1854, Kierkegaard escribió que entre Mynster —antiguo amigo y confidente de su padre— y él había un «secreto equívoco». Era su adversario intelectual, pero aun así le guardaba un gran respeto. Intentó por todos los medios que el prelado reconociera «que el cristianismo que él representaba no era cristianismo, sino una mitigación»; que se retractara de haber situado la fe cristiana en una fraudulenta ilusión, pero no lo consiguió. Kierkegaard creía que Mynster no era sino un títere del público; el prelado representaba el punto de vista oficial, mientras que él combatía al margen del poder.

reactivo que necesitaba el filósofo para llevar sus críticas hasta sus últimas consecuencias. Inmediatamente respondió con un artículo, que no publicaría hasta final de año, en el que mantenía que Mynster fue todo menos un testigo de la verdad, ya que su vida no representaba de manera alguna la esencia del cristianismo.

Kierkegaard tildó al prelado de «declamador dominical» y «astuto eudemonista», que convirtió el cristianismo en algo superficial y sin valor cristiano. El obispo de Copenhague había desaparecido de la escena, aunque había dejado como legado el cristianismo convertido en cristiandad. El filósofo esperó acontecimientos. Al fin, Martensen, un declarado hegeliano, se impuso en la sede episcopal por un pequeño margen de votos al candidato liberal, H. N. Clausen. Entonces comenzó la guerra. A finales de año, Kierkegaard empezó a publicar artículos en el periódico *Fædrelandet*, respondiendo a los anteriores ataques de *El corsario* y a la declaración que hiciera el nuevo prelado en los funerales de Mynster, tratándolo de «*auténtico* testigo de la verdad» y de «eslabón de la cadena sagrada».

Entre el 18 de diciembre de 1854 y el 26 de mayo de 1855, Kierkegaard publicó veintiún artículos. El primero fue la respuesta que había redactado tras el discurso de Martensen. Los demás vinieron a confirmar y reforzar la idea de que presentar a Mynster como un «testigo de la verdad» era una insolente indecencia para el auténtico cristianismo. Paso a paso fue analizando la situación religiosa en Dinamarca y la del protestantismo en general, que se resumían para nuestro autor en una falta de honestidad. Conforme fueron viendo la luz los artículos, hubo de ir contestando a diversas réplicas, escritas por Martensen y el clérigo y político Victor Bloch (1812-1892). Este último propuso un castigo eclesiástico para Kierkegaard si no se retractaba. Nues-

tro pensador respondió exponiendo las razones religiosas que le habían llevado a tomar su posición. La serie de artículos acabó con una invectiva contra Martensen por mantener «un punto de vista cristiano insostenible, ridículo, tontamente prudente y menospreciable».

Con esta primera retahíla de artículos, Kierkegaard llevó a la calle su particular lucha teórica. La gente comenzó a tomar partido y muchos se pusieron a favor del filósofo. A ello contribuyó una epidemia de cólera que azotó Copenhague a finales del verano de 1854. Las clases pudientes y gran parte del clero se encontraban en sus casas de verano fuera de la ciudad, por lo que la epidemia afectó principalmente a los más desfavorecidos. Murieron miles de personas y se pusieron de manifiesto las deficiencias del sistema sanitario, así como la indiferencia de los más ricos y de gran parte del clero hacia la tragedia cernida sobre las clases populares. Esa circunstancia hizo que las invectivas de Kierkegaard encontraran amplios sectores de la sociedad a su favor. Los miembros de la Iglesia oficial vivían un cristianismo irreal y predicaban una vida que no se correspondía ni con la verdad del Evangelio ni con la realidad social.

**Esta divinización del «orden establecido» es cabalmente la permanente rebeldía, la continuada insurrección contra Dios.**

*Ejercitación del cristianismo*

Kierkegaard comparaba a esos cristianos de la cristiandad establecida con el apóstol traidor Judas Iscariote. Supuso que el mismo Cristo pronunciaría contra ellos idéntico juicio: «Mejor fuera que no hubieran nacido». Pero el Judas moderno era más tétrico si cabe, pues no se trataba de un hombre desesperado que vendiera a su maestro por treinta monedas, sino de un sujeto culto y tranquilo, que intentaba sacar tajada de su traición. Las condiciones que ponía el Judas moderno quedaron expuestas en el *Diario*:

No. Quiero una suma fija por año. Soy joven, sano y fuerte; según las probabilidades humanas tengo ante mí una larga vida y podría desear (puesto que soy casado y que tengo una familia) una vida placentera y llena de satisfacciones. ¡Ese es mi precio!

Todo se disfrazaba de buenas intenciones y el cristianismo era tomado a medias. Kierkegaard lo comparó con «un remedio cuya dosis entera actuara como laxante y media dosis como astringente», es decir, que tomando la mitad produce los efectos contrarios a las indicaciones del prospecto. En la cristiandad establecida, «media dosis [de cristianismo] actúa de modo diametralmente opuesto a la dosis entera».

La situación le parecía peor que cuando el antiguo paganismo, pues en la Antigüedad no había conciencia de estar enfermo ni de necesitar, por tanto, la medicina, pero en tiempos de Kierkegaard el remedio se tomaba mal, a medias, y producía el efecto contrario: convertía a los cristianos en paganos convencidos de ser cristianos bienintencionados, pero de ninguna manera eran testigos de la verdad y sí, en todo caso, manipuladores.

## EL INSTANTE

El periódico *Fædrelandet* pronto se le quedó pequeño a Kierkegaard, quien decidió crear su propia revista, a la que llamó *El Instante*. Él era el editor y el autor de todos los artículos, que tenían una finalidad muy concreta: ridiculizar a la Iglesia danesa oficial. Entre el 24 de mayo y el 30 de septiembre publicó nueve números. En esas páginas, Kierkegaard defendió sin tapujos lo que había venido defendiendo durante los últimos años: que la cristiandad establecida

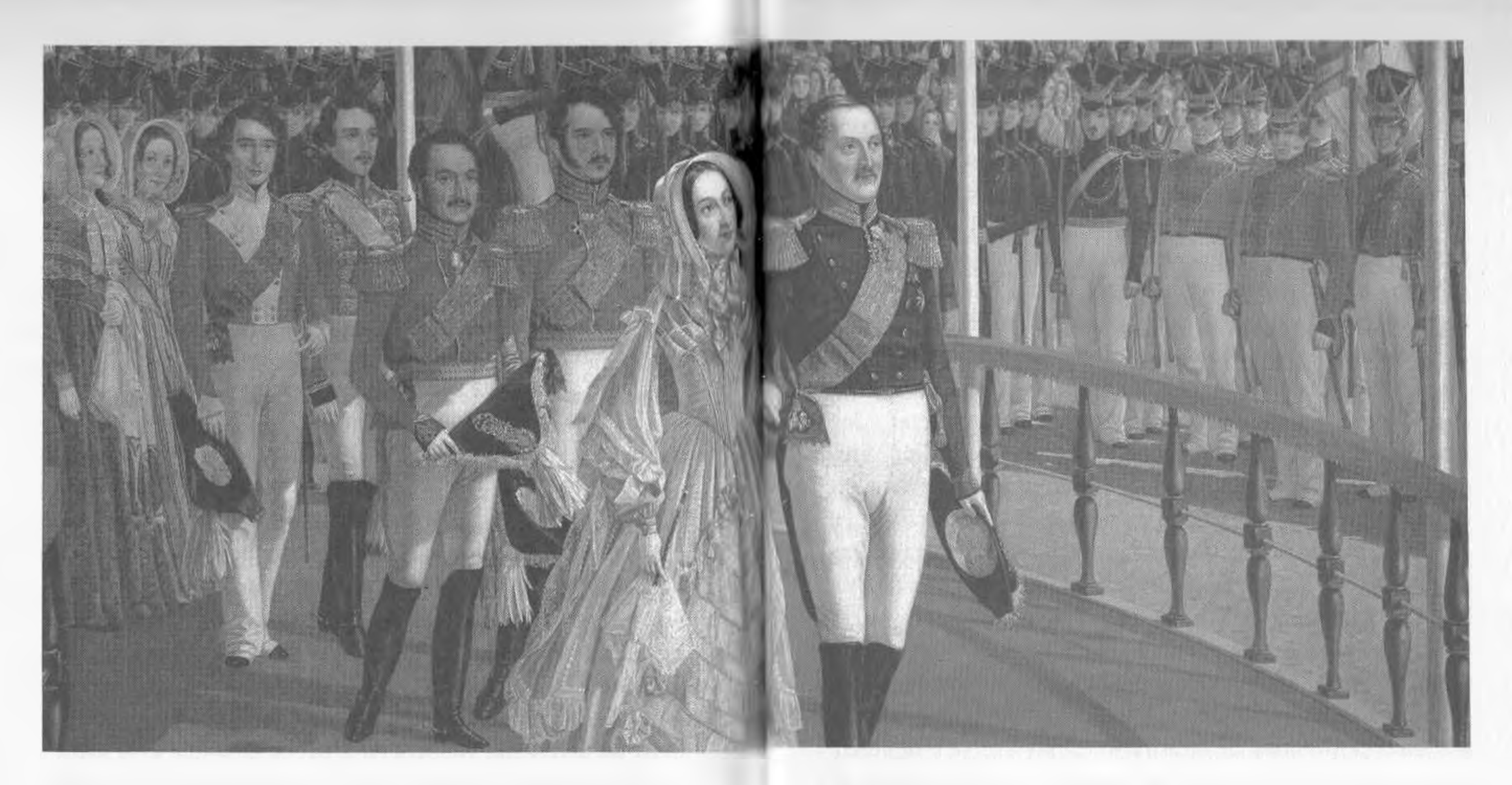
destruía el cristianismo. En ese último proyecto descargó todas sus energías hasta quedar exhausto y dejarse la vida.

Por qué escribir una revista, cabe preguntarse. Por qué convertirse en periodista, justo la profesión que tanto había criticado. La respuesta no puede ser otra: porque urgía actuar en «el instante». Platón decía que a los sabios gobernantes había que obligarles a gobernar aun contra su voluntad, y Kierkegaard, del mismo modo, se vio obligado a actuar en el instante, en un medio tan mundano como una revista, porque la situación así lo requería.

## Por un cristianismo privado

En Dinamarca, la Iglesia y el Estado iban de la mano: los pastores eran funcionarios públicos y en muchos asuntos jurídicos y sociales no había diferencia entre ambas instituciones. Designar funcionarios para proclamar el cristianismo a cambio de un sueldo y una vida confortable provocaba un interés pecuniario en que la mayor cantidad de personas tomara el nombre de cristianos; a la vez, y es lo que no podía dejar de denunciar Kierkegaard, propiciaba que esos pastores-funcionarios «se queden ahí y no se enteren de lo que en verdad es el cristianismo».

En 1848, año de la muerte del rey Cristian VIII, a quien sucedió su hijo Federico VII, último monarca absolutista de Dinamarca, se aprobó una constitución que adoptó como forma de gobierno la monarquía constitucional y estableció la libertad de cultos. Sin embargo, la Iglesia luterana continuó siendo el culto oficial del Estado danés. Así, el sacramento de la confirmación era obligatorio y, sin haberse confirmado, un ciudadano no podía disfrutar de algunos derechos civiles, como casarse, practicar un oficio, abrir un comercio, etc.



## KIERKEGAARD, UN FILÓSOFO CONSERVADOR

Políticamente, Kierkegaard se consideró a sí mismo como un hombre de disposición conservadora, aunque se posicionó a favor de los planes reformistas del rey Federico VII de Dinamarca (representado en la imagen superior, junto a su esposa Marianne, por el pintor Carl Balsgaard en procesión el 22 de junio de 1841, en Copenhague). Mientras Marx redactaba el *Manifiesto comunista*, dirigido a los trabajadores del mundo, el pensador danés escribía sus *Discursos cristianos*, en los que hablaba a cada individuo singular. Si Marx espoleó a la masa para que se revelara contra el orden burgués, Kierkegaard instigó al individuo para que se saliera de la masa que secundaba al orden establecido. Según Kierkegaard, la conciencia política europea se había desarrollado en tres etapas: la Antigüedad griega, donde solo los hombres excepcionales ejercían la política; el cristianismo, que introdujo el principio de representación, por el cual todos los miembros de la comunidad participan por medio de sus representantes; y la modernidad, en la cual, por influencia de la duda cartesiana y la actitud protestante, tiene lugar una eclosión de la reflexión y la libertad del individuo, lo que exigía la reforma de los organismos políticos.

Trabajar para el cristianismo va por otros derroteros. No se trata de desvirtuar el cristianismo para lograr más cristianos, sino de convertir a los hombres en espíritus capaces de ser cristianos verdaderos. Para ello, el articulista de *El Instante* recomendaba a sus contemporáneos que tomaran un vomitivo: del mismo modo que un médico receta un vomitivo cuando se tiene la lengua saburrosa, así el pensador danés recetaba a sus lectores un hemético moral para eliminar el veneno que habían ingerido de la cristiandad establecida.

Kierkegaard descargó toda su ironía en cada uno de los números de *El Instante*. Así, sus lectores podían leer cosas como que el Estado se afanaba no solo en garantizar a los ciudadanos el suministro de agua, luz, seguridad pública, etc., sino también en satisfacer la bienaventuranza eterna en el más allá, como se sirve una cerveza en una cantina.

Pero lo eterno no puede servirse como una cerveza porque en realidad no es una cosa, sino el modo en que se obtiene. Hay que proveerse de lo eterno en el tiempo y el camino de acceso es angosto, y la puerta estrecha. Lo confortable, por tanto, no sirve para lograrlo, pues lo eterno solo se consigue con dificultad y en la misma dificultad, es decir, en el modo estriba la posibilidad de alcanzarlo. El gran error y también la gran contradicción consiste en que el Estado proteja al cristianismo, en que allane el camino de tal manera que todos puedan ser cristianos.

Por bien de la eternidad había que hacer desaparecer toda esa maquinaria compuesta por una Iglesia del Estado y sus funcionarios clerical-seculares, que no ayudaría en lo más mínimo en la eternidad. Al contrario, sus principios alejan de ella porque la cristiandad ha cometido la blasfemia más tremenda: convertir al Dios del espíritu en un disparate ridículo y el culto en algo tan poco serio como adorar a una piedra, a un buey o a un insecto.

Kierkegaard no dejó de denunciar una radical falta de seriedad en lo que respecta al compromiso con el cristianismo de la sociedad danesa. En la cristiandad establecida, el cristianismo no es sino un juego. Ser realmente cristiano consiste en imitar a Cristo y eso supone sufrimiento, pero el hombre moderno no quiere sufrir, así que se suprime la imitación y se juega a ser cristiano. Se nivela por lo bajo, de modo que todos son cristianos para el Estado, al que no le interesa otra cosa que los números: si las cifras son muy pequeñas, el Estado deja de existir. Mas el cristianismo se relaciona con el número de forma inversa: para él, un solo cristiano verdadero es suficiente para que sea verdad el cristianismo.

Para curar una enfermedad es muy importante hacer un buen diagnóstico. Kierkegaard veía evidente que la cristiandad estaba enferma y que su enfermedad consistía en una inmensa ilusión que impide a los individuos llegar a ser cristianos. ¿Cuál era el origen de la enfermedad, dónde estaba el germen que la causaba? Imaginemos un hospital, escribió Kierkegaard, en el que los enfermos mueren como moscas. Los médicos prueban de todo, pero los pacientes siguen muriendo. Ningún método es efectivo porque es el edificio el que está envenenado y el que provoca las muertes. En la cristiandad ocurre lo mismo: el problema está en el edificio y la vida religiosa está enferma o muerta.

Kierkegaard recordaba que el consejero Zierlich de Heiberg no consentía que en un armario colgaran juntas las prendas de un hombre y de una mujer. Según nuestro autor, el Estado estaba haciendo algo mucho más indecoroso: poner en el mismo armario lo infinito y lo finito, la eternidad y el tiempo, el vivir *por* algo y el vivir *de* algo. Esta última contraposición la utilizó Kierkegaard a menudo para criticar el «orden establecido», donde no se vive *por* el cristianismo, antes bien, se vive *de* él. Desde el momento en que el Estado

se metió en asuntos religiosos se comenzó a mezclar todo, a colgar en el mismo armario el ser licenciado en Teología y el compromiso matrimonial, con lo que se ha conseguido que el cristianismo triunfe a fuerza de dejar de ser cristianismo. Kierkegaard hizo desde *El Instante* una propuesta que en nuestra época nos parece elemental: «que el Estado convierta la proclamación del cristianismo en praxis privada».

## NUEVO PAGANISMO

La cristiandad establecida no era sino un nuevo paganismo. Kierkegaard creía estar rodeado de «falsificadores cristianos» cuyo único celo consistía en reclutar muchos fieles, a los cuales se les estafaba respecto de lo eterno y se les hacía adorar a los falsificadores como si fueran verdaderos testigos de la verdad. Lo más repugnante de todo era que se tomaba a Dios por tonto y esta «venta de almas» era premiada en este mundo con honra y reverencia.

La religión oficial había eliminado lo personal, haciendo que el creyente se volviera tan infinitamente insulso que perdía toda capacidad de saborear su fe. Pero nada repugna más a Dios que lo oficial, pues Él es eminentemente personal. Para Dios es infinitamente más repugnante que se le sirva con solemnidad oficial, con discursos y con formularios oficiales, que si una mujer descubriera que se le quiere pedir la mano utilizando la fórmula de un manual.

El tema del genio romántico, que Kierkegaard reinterpretó en las obras seudónimas, especialmente en el *Postscriptum* o en *Temor y temblor*, como «genio religioso» o «héroe de la fe», apareció más tarde en las páginas de *El Instante* para luchar contra el proyecto de la cristiandad establecida de convertir a todos en cristianos. Si el genio es lo extraordi-

nario de la naturaleza, un cristiano es «lo extraordinario de la libertad». Pero el «orden establecido» quiere convertir lo extraordinario en ordinario, cuando resulta evidente que un cristiano es mucho más raro incluso que un genio. El cristianismo no es accesible a todos; no es algo fácil: «un cristiano es algo aún más raro que un genio». Propiamente hablando, el cristianismo verdadero no llegó a entrar en el mundo, sino que se quedó en su modelo, Cristo, y a lo sumo en los ejemplos de los apóstoles. Pero la distorsión ya comenzó con estos últimos, quienes dieron toda la importancia a la propagación de la doctrina y trabajaron muy duro por su difusión. Así pues, cuando se pretendió que todos los hombres fueran cristianos, se acabó el cristianismo.

La prédica oficial del cristianismo ha logrado amasar a millones de cristianos enseñando que amar a Dios es amarse a sí mismos.

*Diario*

Primero se olvidó el modelo principal, Cristo; después, los apóstoles como modelo y, finalmente, el modelo del cristianismo primitivo. En la Dinamarca de mediados del siglo XIX, el cristianismo había degenerado tanto que ya no nacían hombres de espíritu que pudieran sostenerlo; es decir, que pudieran soportar con su razón que algo causase escándalo y, aun así, quererlo. Al contrario, los fieles se adaptaban a la situación mediante la supresión del escándalo, la paradoja y la contradicción. Ya no había hombres capaces de soportar el aislamiento absoluto necesario para estar ante Dios; no tenían espíritu suficiente para, amando a su amada con toda su alma, odiarse a sí mismos y odiarla a ella de tal manera que llegasen a abandonarla para amar a Dios.

¿Qué se había ganado con el cristianismo si los hombres seguían viviendo como paganos? Continuaban teniendo prostíbulos «cristianos» y proxenetas «cristianos» (exclui-

dos de los medios de la Gracia, por supuesto). Es decir, todo seguía igual, solo que se había adjuntado el predicado «cristiano». Así parece que se obra bien y la conciencia descansa tranquila, tras vaciar la fe de toda su gravedad. Todo era un juego. De este modo, Kierkegaard auguraba que el cristianismo sería abolido por el mismo cristianismo.

La filosofía de la vida que predicaban los gurús de la cristiandad oficial era diametralmente opuesta a la del cristianismo primitivo. Ellos habían sembrado la más profunda indiferencia religiosa, porque habían diluido la religión, embrollándola «hasta la pura tontería» y quitándole pasión. En tiempos de razón, los adeptos a la religión debían ser por fuerza unos pocos, capaces de pasión, a no ser que se eliminase lo pasional y, entonces, por necesidad racional, todos lo fueran. La razón quiere un público; la fe, individuos singulares.

A lo largo de la historia se ha ido filtrando la verdad del cristianismo hasta desvirtuarla totalmente. Cuando se filtra una sustancia —por ejemplo, el agua— se pretende separar los componentes impuros. Pues bien, en la historia del cristianismo ha ocurrido justamente lo contrario. Se mete una idea en la alquitara del proceso histórico y, en vez de purificarse, se llena de componentes impuros, ausentes en su origen, y al final se llega a algo irreconocible, pero que tiene el mismo nombre; más aún, se cree que ha sido purificada. Una idea que en su origen era pura acaba corrompida.

La «cristiandad» es una sociedad de no cristianos, pues el individuo no quiere ser cristiano, pero decide tener hijos y los educa para que lleguen a serlo. Luego, cuando esos niños crecen, dejan de ser cristianos y vuelven a tener hijos a los que educan para ser cristianos. ¿Cómo? Dándoles una golosina que en nada se parece al cristianismo del Nuevo Testamento; que se parece a la cruz, al tormento de morir y de odiarse a sí mismo, «como la mermelada a la salsa tártara».

La mediocridad ha vencido. Esa mediocridad, esa pérdida de los ideales, de las aspiraciones nobles, ese vivir mezclado en la masa, nos hace necios, pero a la vez elimina las dificultades y la vida se vuelve alegre, fácil, divertida y placentera. No vemos que la eternidad exige el hastío de vivir y vivimos en una doble verdad. En el número 9 de *El Instante*, Kierkegaard recomendaba irónicamente al lector:

> Sé necio, ten una opinión hoy, mañana otra, después otra vez la de anteayer y una nueva el viernes; sé un necio, conviértete en varios o divídete, ten una opinión anónima y otra con tu nombre, una verbal y otra escrita, una como funcionario público y otra como particular, una como esposo de tu mujer y otra en el club y verás que todas las dificultades desaparecen [...] ¡verás que este es un mundo magnífico hecho a tu medida!

## EL SUPERHOMBRE DE LA FE

La décima entrega de *El Instante* estaba ya lista cuando Kierkegaard tuvo un desfallecimiento en plena calle y ya no pudo escribir más. El manuscrito se encontró sobre el escritorio del filósofo, dispuesto para mandarlo a la imprenta, adonde no llegó. Este número incluía diversos artículos fechados durante el verano y mantenía el mismo tono que los anteriores. Se hablaba de Mynster («que me apreciaba un poquito») y de Martensen, de la ilusión de la cristiandad establecida, y se proclamaba la sentencia de muerte del cristianismo oficial, que de generación en generación, siglo tras siglo intentaba «el malabarismo de declinar *mensa* según *domus*». Esta pretensión lo convertía en mundanidad; así se apropiaba de una herencia de forma fraudulenta. El frau-

de consistía en tomar el regalo (la bienaventuranza eterna), pero rechazar la obligación (la imitación de Cristo).

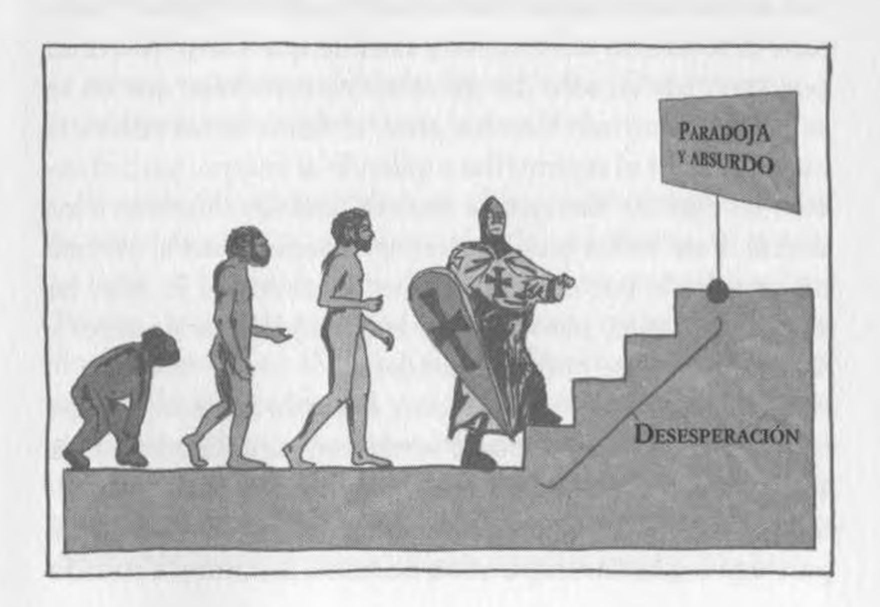
Este número inédito contenía un artículo breve pero decisivo titulado: «Cuándo es el "instante"». La respuesta es que el instante llega cuando el hombre indicado, «el hombre del instante», está ahí y se decide a arriesgarlo todo; entonces irrumpe en la mediocridad y hace que esa eclosión de lo eterno, que es el instante, irrumpa en el tiempo. Hace falta ese hombre excepcional, ese superhombre de la fe que, desafiando con audacia a la inteligencia, provoque la intrusión de la eternidad en el tiempo. Porque solo la fe se relaciona como posibilidad con el instante. El mayor obstáculo que encuentra este para aparecer en el tiempo es la mediocridad y la inteligencia mundana, que «más que ninguna otra cosa está alejada del cielo y de lo eterno».

La función de los pastores debería ser la de facilitar que se produjera el instante, que cada individuo se hiciera eternamente responsable de cada hora que vive, de todo lo que hace, por nimio que parezca, que fuera capaz de una repetición, de darle un valor eterno al tiempo que está viviendo. Pero no ocurre así, sino al contrario: los pastores avalan la hipocresía de la sociedad y todo se pierde en la temporalidad.

Al final, Kierkegaard volvió a los inicios. Volvió a Sócrates, con el único con el que se podía comparar. La tarea de «revisar el sentido de ser cristiano» es esencialmente socrática, así como poner en evidencia que los que creen serlo no lo son. Seguía admirando al pensador griego como a ningún otro hombre y le hubiera gustado hablar con él acerca de la cristiandad, un fenómeno mucho más sofístico que la sofística de la Antigüedad; de esas legiones de pastores y docentes que superan en número y en ardor a los Gorgias y Protágoras de todos los tiempos. Le daría las gracias por haberle enseñado la ignorancia y a utilizarla para poner en evidencia

## EL OTRO «SUPERHOMBRE»

Kierkegaard preanunció el superhombre nietzscheano al analizar el tipo de desesperación en que el yo quiere obstinadamente ser sí mismo. Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo, argumentaba el filósofo danés, tiene que darse la conciencia de un yo infinito, el cual solo se alcanza desligando al yo de toda relación con el poder que lo fundamenta, es decir, con Dios. Con el recurso a esa forma infinitamente abstracta del yo negativo, porque niega a Dios, el hombre quiere comenzar de nuevo, construirse de raíz. Este tipo de desesperación obstinada es una rebelión contra Dios (la muerte de Dios), una sustitución, como lo será el superhombre en la filosofía de Nietzsche. Cuando el yo es consciente de hallarse delante de Dios, tiene dos alternativas: negar a Dios y querer sustituirlo, que será lo que hará Nietzsche con su teoría del superhombre, o aceptarlo, que es la propuesta de Kierkegaard. El superhombre kierkegaardiano, el «caballero de la fe», supera la desesperación al aceptar que se halla arrojado delante de Dios, y así como en el planteamiento nietzscheano el superhombre se ve obligado a asumir el nihilismo, el «caballero de la fe» se convierte en superhombre, en individuo excepcional, asumiendo la paradoja y el absurdo.



a los que se creen sabios sin serlo. Gracias a Sócrates, Kierkegaard se pudo mantener firme en llamarse «no cristiano», en no titubear en su posición; de esa manera sentía que resultaba imposible desembarazarse de él, puesto que, justamente porque no se llamaba cristiano, podía poner en evidencia que los demás lo eran aún menos.

A lo largo de sus escritos, Kierkegaard repitió hasta la saciedad que su tarea consistía en revisar la noción de cristiano, y que esa tarea no tenía parangón en la historia del cristianismo, porque todos los que intentaron algo semejante lo habían hecho desde la posición de creerse buenos cristianos. En este escrito, lamentó que ninguno de sus contemporáneos hubiera comprendido su labor. Se conformaban con una mirada superficial a su trabajo y concluían que algo similar ya se había dicho en otras épocas; que la originalidad de su empeño radicaba más en la forma que en el fondo. Estas críticas superficiales le hirieron profundamente, porque no hacían justicia a algo por lo que él había vivido y respirado, por lo que había sufrido como nadie puede imaginar. Nadie sabe el tormento tan intenso y terrible que fue su juventud por «no vivir un solo día sin recordar con dolor que no se es como los otros». Con los años, el dolor se sobrellevaría mejor, porque el espíritu iba supliendo al cuerpo, pero el exceso de espíritu hizo que se sintiera también diferente a los demás. Pero todos esos tormentos se soportaban al saberse un sacrificado por el amor infinito. Kierkegaard lo sabía en su fuero interno, pero sus contemporáneos, los pastores y los profesores, no podían entenderlo.

Kierkegaard acabó dirigiéndose al hombre común, a quien se sentía realmente unido, al verdadero superhombre de la fe. Aunque a lo largo de su vida y de su obra había presentado el ser cristiano como algo infinitamente elevado, lo es para aquel que esté dispuesto a odiarse a sí mismo, a sufrirlo

todo por amor a Dios. Aunque solo unos pocos individuos lo puedan conseguir, ser cristiano es posible para todos, con tal de que se actúe con la necesaria humildad. El hombre común es el depositario de la esperanza de Kierkegaard, el cumplidor de su ideal, su auténtico lector. Pero a este no podía remitirle a sus obras, demasiado dialécticas, y solo cabía aconsejarle que huyera de los pastores y que se ocupase de lo que ellos no se ocupan: de ser un cristiano auténtico.

Su muerte también fue la de un hombre común. El 2 de octubre de 1855 sufrió un colapso en la calle. Por petición propia fue trasladado al hospital Frederik, donde permaneció ingresado hasta su muerte, acaecida el 11 de noviembre del mismo año. En la última entrada de su *Diario*, fechada el 25 de septiembre, escribió:

> He nacido por medio de un crimen; he venido a la existencia contra la voluntad de Dios. [...] Solo los hombres que, una vez llegados a este punto de hastío vital, pueden, con ayuda de la divina Gracia, creer firmemente que es por amor por lo que Dios actúa así, de modo que en su alma, en su fuero más íntimo, no se esconda duda alguna de que Dios sea amor; solo estos están maduros para la eternidad.

Durante sus últimos días en el hospital se negó a recibir la visita de ningún miembro de la Iglesia danesa, ni siquiera la de su hermano Peter. Solo admitió en su cuarto a Emil Boesen, amigo de juventud y confidente, quien relató aquellos momentos: en el último trance, Kierkegaard se sentía en manos de la Providencia y se acordaba de Regina, a la que no había olvidado. Boesen le preguntó si quería recibir la extremaunción. Kierkegaard dijo que sí, pero no de un pastor, sino de un laico. El amigo intentó hacerle ver que aquello era imposible, a lo que respondió: «Entonces moriré sin ella».

Kierkegaard murió el 11 de noviembre. Su hermano Peter encontró en su escritorio un testamento cerrado y sellado, con la instrucción de ser abierto después de su muerte. Estaba fechado en 1849. En ese documento dejaba como única heredera a su antigua prometida Regina Schlegel (su nombre de casada). En el caso de que no aceptara sus pocos bienes, deberían ser distribuidos entre los pobres. Regina rechazó la herencia y solo pidió sus cartas y algunos artículos personales. El filósofo fue enterrado en el panteón familiar del cementerio Assistens de Copenhague.

De principio a fin se puede resumir la obra, la filosofía y la personalidad de Kierkegaard con una sola palabra: autenticidad. Nos seduce con una escritura magnífica y original, nos remueve con un pensamiento apasionado y comprometido, nos estremece con una vida consagrada a la idea, y nos deja en herencia el compromiso de ser auténticos, sean cuales sean nuestras creencias.

# Glosario

**Anfaegtelse**: palabra danesa que significa «duda, tentación, inquietud o ataque», y se refiere al estado de inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo en el umbral de lo divino. Para no caer en ella, el individuo debe dar el salto de la fe.

**Angustia** (*Angest*): estado de la conciencia que precede al pecado y aparece cuando al individuo se le presenta la posibilidad de la libertad («vértigo de la libertad»).

**Comunicación indirecta** (*Indirekte Kommunikation*): la verdad subjetiva solo puede comunicarse de manera indirecta, lo cual supone una estrategia que consiste en comenzar por lo estético para introducir poco a poco lo ético-religioso.

**Cristiandad establecida** (*Etablerede Kristendom*): cristianismo oficial de la Iglesia reformada danesa que, según Kierkegaard, hace vano todo intento de convertirse en cristiano auténtico y que ha transformado el cristianismo en pura estética, en mundanidad y en algo especulativo, en vez de ser una realidad ético-existencial. Transfigura el cristianismo en mera ilusión.

**Desesperación** (*Fortvivlelse*): estado de la conciencia que aparece cuando el individuo toma conciencia de su elección. Es la «en-

fermedad mortal» que adopta dos formas: no querer ser uno mismo (paganismo) y querer desesperadamente ser uno mismo (cristianismo).

ESCÁNDALO (*Skandale*): reacción que produce la paradoja de la fe. El escándalo se supera por la fe, ya que, gracias a ella, el creyente posee el criterio de Dios, para quien «todo es posible», y comprende «la tensión de la dialéctica».

ESTADIOS DE LA EXISTENCIA (*Stadier paa Livets Vei*): estadios o etapas por las que pasa el individuo en el desarrollo de su existencia: estético, ético y religioso. La existencia estética busca la eternidad en el instante placentero; la ética, en la conformidad con la ley moral, y la religiosa, en un salto cualitativo que le pone en relación personal con Dios.

EXCEPCIÓN ÉTICA (*Etiske Undtagelse*): cuando el individuo ha hecho una elección absoluta por el Absoluto se halla, *eo ipso*, más allá de lo general, de la justificación ética. Se convierte entonces en un «caballero o héroe de la fe», como Abraham.

FE (*Tro*): confianza plena en Dios. El creyente cree en virtud del absurdo y asume la paradoja que le vale la salvación eterna.

INDIVIDUO (*Enkelte*): cada ser humano en su particularidad, consciente de ser un existente individual.

INSTANTE (*Øieblik*): el término danés *Øieblik* significa «instante, momento, vistazo», y corresponde al alemán *Augenblick* («un abrir y cerrar de ojos»). Indica el momento en que el tiempo y la eternidad se tocan. Por eso, más que ser un átomo del tiempo es un átomo de la eternidad. Gracias al instante, el individuo puede realizar la síntesis de tiempo y eternidad.

MEDIACIÓN (*Aufhebung*): concepto hegeliano según el cual la razón humana es capaz de asumir las aparentes contradicciones y superar todo límite y oposición. A ella opone Kierkegaard el «salto».

ORDEN ESTABLECIDO (*det Bestaaende*): gran ilusión creada por los filósofos especulativos que supone asentarse en una vida acomodada en lo temporal y finito, en lo mundano, en una vida fácil, sin compromisos, sin «temor y temblor», sin angustia, y, por tanto, sin profundidad.

**Repetición** (*Gjentagelsen*): reduplicación de la realidad en la conciencia. Con su obrar libre, el existente afirma la novedad absoluta de su existencia personal a la vez que repite, recupera o recrea en ella la realidad infinita y eterna que es Dios. Mediante la repetición, lo eterno se da en el tiempo, lo infinito en lo finito, lo necesario en lo contingente.

**Rotación de cultivos** (*Vexeldrift*): método que usa el hombre estético para salir del aburrimiento, consistente en llevar una vida hedonista con cuatro principios básicos: dominar el recuerdo y el olvido, abstenerse de la amistad, renunciar al matrimonio y no aceptar jamás cargos públicos.

**Salto** (*Spring*): en contraposición a la mediación de la dialéctica hegeliana, la dialéctica existencial se mueve «a saltos», pues ningún momento anterior al acto voluntario puede «explicar» la elección. Toda opción vital supone dar un salto sin mediación intelectual posible.

**Sistema** (*System*): se refiere a la filosofía de Hegel en cuanto tiene afán de sistematicidad, según el cual nada puede quedar fuera, inexplicado («todo lo racional es real y todo lo real es racional»). Este *sistema* se rige por la *dialéctica*, que tiene tres momentos: *tesis* o posición inmediata, *antítesis* o negación de la tesis y *síntesis* o identidad en la diferencia, cuando los momentos quedan integrados en el Todo.

**Verdad subjetiva** (*Subjektive Sandhed*): verdad con la que el individuo existente puede establecer una relación personal y en la que la apropiación es tan decisiva como el contenido mismo. Una verdad objetiva no compromete al sujeto; en cambio, una verdad subjetiva, como por ejemplo la inmortalidad del alma, lo implica totalmente. Kierkegaard la define como «la incertidumbre objetiva sostenida en la apropiación de la interioridad más apasionada».

# Lecturas recomendadas

**Auden, W. H.**, *El pensamiento vivo de Kierkegaard*, Madrid, Duomo, 2012. En este libro, W. H. Auden selecciona y organiza por temas lo más esencial del pensamiento de Kierkegaard a partir de sus obras fundamentales.

**Collado, J-A.**, *Kierkegaard* y *Unamuno: la existencia religiosa*, Madrid, Gredos, 1962. Unamuno fue uno de los descubridores de Kierkegaard. Esta obra es un clásico sobre la relación, influencia y diferencias entre ambos autores.

**Collins, J.**, *El pensamiento de Kierkegaard*, México, FCE, 1958. Exposición clara y completa del pensamiento del filósofo danés. Un clásico imprescindible.

**Guerrero, L.**, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México, Universidad Iberoamericana, 2004. Análisis exhaustivo del estilo literario kierkegaardiano, sus estructuras argumentativas y su método de comunicación indirecta. En la cuarta parte se traduce el texto de Anti-Climacus «Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa».

**Hannay, A.**, *Kierkegaard. Una biografía*, México, Universidad Iberoamericana, 2010. Hannay introduce el pensamiento de Kierkegaard al paso de su acontecer vital. Los detalles biográficos son muchos y muy enriquecedores para comprender el pensamiento de nuestro autor.

HARTSHORNE, H., *Kierkegaard: el divino burlador*, Madrid, Cátedra, 1992. En esta obra se analiza el carácter agudamente irónico de los escritos seudónimos de Kierkegaard.

JOLIVET, R., *Introducción a Kierkegaard*, Madrid, Gredos, 1950. Muestra a Kierkegaard como precursor del pensamiento existencialista y analiza los conceptos netamente existencialistas en su obra.

LARRAÑETA, R., *Kierkegaard*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997. Presentación del Kierkegaard filósofo de manera muy breve, con un valioso cuadro cronológico y una rica selección de textos.

—, *La interioridad apasionada: verdad y amor en Søren Kierkegaard*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990. Estudio de los textos principales donde Kierkegaard trata sobre la verdad y el amor, con el fin de mostrar la coherencia de su pensamiento en dos conceptos tan divergentes.

TORRALBA, F., *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparrós Editores, 1998. Ensayo en torno al concepto de libertad a partir de los textos de Kierkegaard.

VARDY, P., *Kierkegaard*, Barcelona, Herder, 1997. Introducción al pensamiento de un creyente tan universalmente reconocido como profundamente desconocido. Vardy explica el propósito de Kierkegaard de introducir el cristianismo en el pensamiento moderno.

VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. El único ante Dios*, Barcelona, Herder, 1977. A partir de la lectura de los *Papirer*, la profesora Viallaneix muestra cómo Kierkegaard llega a descubrir lo específico del cristianismo: que la palabra de Dios se dirige a cada persona individualmente.

VV.AA., *El concepto de la angustia 150 años después*, Sevilla, Thémata, 1995. Análisis desde muy diversos puntos de vista de un concepto clave del pensamiento de Kierkegaard. A pesar de la concreción temática, el libro sirve para adentrarse en toda la obra del danés.

—, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1980. Textos del coloquio internacional organizado por la UNESCO para hacer balance de la influencia de Kierkegaard en la filosofía contemporánea. Incluye textos de Sartre, Heidegger, Jaspers, Marcel y otros filósofos del siglo XX.

# Índice

**Kierkegaard** es considerado el precursor del existencialismo del siglo xx por su empeño en rescatar al individuo de la masa, por dar primacía a la vida sobre la razón y enfatizar sentimientos como la desesperación y la angustia. Sin embargo, limitarse a esta imagen de predecesor sería sustraerlo de su sustancia más propia: el hecho de ser, sobre todo, un pensador religioso. Así, es el cristianismo el que le permite la recuperación del individuo, que enfrentado ante la angustia de su existencia, solo encuentra sentido en Dios. Estar a solas con Dios será su objetivo vital y filosófico y la razón que lo llevará a luchar contra el orden establecido hasta quedarse literalmente sin aliento.

APRENDER A PENSAR